



13. Buch

1. Von dem Fall der ersten Menschen und dessen Folge, dem Tod.

Nachdem nun die äußerst verwickelten Fragen über die Entstehung unserer Welt und den Anfang des Menschengeschlechtes erledigt sind, verlangt es die natürliche Reihenfolge, dass wir die Erörterung über den Fall des ersten Menschen oder richtiger der ersten Menschen und über den Ursprung und die Fortpflanzung des Todes unter den Menschen wieder aufnehmen. Nicht wie die Engel ja, unsterblich auch für den Fall des Sündigens, hatte Gott die Menschen erschaffen; vielmehr sollte ihnen, wenn sie der Pflicht des Gehorsams nachkämen, ohne Dazwischentreten des Todes die Unsterblichkeit und glückselige Ewigkeit der Engel zuteil werden, bei Ungehorsam dagegen der Tod sie treffen durch gerechte Verurteilung, wie schon im vorigen Buche erwähnt worden ist¹.

1: XII 22.<>

2. Von dem Tod, der die Seele trotz ihrem ewigen Leben treffen kann, und dem Tode, dem der Leib verfallen ist.

Jedoch über die Arten des Todes muss ich etwas eingehender handeln. Es gibt nämlich auch einen Seelentod, obwohl man die menschliche Seele mit Recht als unsterblich bezeichnet. Denn unsterblich heißt sie deshalb, weil sie nicht aufhört zu leben und zu empfinden, wenn auch in noch so geringem Grade; der Leib dagegen heißt sterblich deshalb, weil er alles Lebens verlustig gehen kann und durch sich selbst überhaupt nicht lebt. Der Tod der Seele nun also tritt ein, wenn Gott sie verlässt, wie der des Leibes, wenn ihn die Seele verlässt. Also tritt der Tod beider und somit des ganzen Menschen ein, wenn eine von Gott verlassene Seele den Leib verlässt. In diesem Falle hat weder die Seele ihr Leben aus Gott noch der Leib das seine aus der Seele. Diesem Tod des ganzen Menschen folgt als dann der, den göttliche Aussprüche als den zweiten Tod bekräftigen¹. Ihn hat der Erlöser gemeint bei dem Worte²: „Fürchtet den, der Macht hat, Leib und Seele ins Verderben der Hölle zu stürzen“. Da dies erst nach der unzertrennlichen Vereinigung des Leibes mit der Seele geschehen kann, so mag es sonderbar erscheinen, dass man von einem Tode des Leibes spricht, wo doch der Leib nicht von der Seele verlassen, sondern als beseelt und mit Empfindung begabt gepeinigt wird. Denn bei jener letzten und ewigen Strafe, von welcher in anderem Zusammenhang eingehender zu handeln ist, kann man wohl von einem Tod der Seele sprechen, weil sie nicht aus Gott lebt, aber von einem Tod des Leibes, das ist merkwürdig, da der Leib doch durch die Seele belebt wird. Sonst könnte er ja die leibliche Pein nicht fühlen, die nach der Auferstehung eintreten werden. Vielleicht darf man dem Leibe, wenn sich in ihm die Seele nicht des Lebens halber, sondern der Pein halber befindet, das Leben deshalb absprechen, weil das Leben immerhin noch ein Gut, die Pein ein Übel ist. Die Seele lebt also aus Gott, wenn sie gut lebt; sie vermag ja nur gut zu leben, wenn Gott in ihr das Gute wirkt; der Leib dagegen lebt durch die Kraft der Seele, wenn die Seele im Leibe lebt, gleichviel ob sie selbst aus Gott lebt oder nicht. Das Leben der Gottlosen in ihren Leibern ist eben nicht ein Leben ihrer Seelen, sondern ihrer Leiber; und ein solches können auch die toten, d. i. gottverlassenen Seelen mitteilen, da deren Eigenleben, auf dem auch ihre Unsterblichkeit beruht, nicht aufhört, mag es auch noch so schwach sein.

Jedoch im Zustand der schließlichen Verdammnis wird dieses Leben nicht mit Unrecht als Tod und nicht mehr als Leben bezeichnet, obwohl der Mensch da immer noch Empfindung hat; denn diese Empfindung ist nicht durch Lustgefühl angenehm noch durch Ruhe heilwirksam, sondern durch Schmerz peinvoll. Und als zweiter Tod wird dieses Leben bezeichnet, weil es eintritt nach dem ersten Tod, durch den die Trennung der zusammenhängenden Naturen, sei es Gottes und der Seele oder der Seele und des Leibes, herbeigeführt wird³. Von dem ersten Tode des Leibes kann man daher sagen, daß er für die Guten gut sei, für die Bösen schlimm; der zweite dagegen ohne Zweifel ist für niemand gut, trifft aber auch keinen Guten.

1: Off. 2, 11; 21, 8.<>

2: Matth. 10, 28. <>

3: Vgl. unten XXI 3: Prima mors animam nolentem pellit e corpore, secunda mors animam nolentem tenet in corpore.<>

3. Ist der durch die Sünde der ersten Menschen auf alle Menschen übergegangene Tod auch bei den Heiligen Sündenstrafe?

Ist aber wirklich der Tod, durch den Seele und Leib sich trennen, für die Guten etwas Gutes? Die Frage heischt eine Lösung; denn wie kann bei dieser Annahme bestehen, dass auch der Guten Tod eine Sündenstrafe ist? Die ersten Menschen hätten sich ja den Tod nicht zugezogen, wenn sie nicht gesündigt hätten. Wie kann also der Tod, der nur Böse treffen konnte, für die Guten etwas Gutes sein? Er sollte vielmehr, wenn er nur Böse treffen konnte, für die Guten nicht gut, sondern überhaupt nicht vorhanden sein. Warum eine Strafe, wo nichts Strafbares! Man muss also annehmen und zugeben, es seien zwar die ersten Menschen als solche so erschaffen worden, dass sie keine Art von Tod erfahren hätten, wenn sie nicht gesündigt hätten; als erste Sünder aber seien sie mit dem Tod in der Weise bestraft worden, dass auch all das, was aus ihrem Stamm hervorsprossen würde, derselben Strafe verfallen sein sollte. Denn nur Wesensgleiches sollte aus ihnen hervorgehen. Ihre Natur eben ward gemäß der Größe der Schuld durch das Strafurteil verschlechtert, und so sollte bei ihrer gesamten Nachkommenschaft schon von Natur aus erfolgen, was bei ihnen zuerst eingetreten war als Strafe. Denn Mensch aus Mensch ist nicht Mensch aus Staub. Der Staub war der Stoff für den zu erschaffenden Menschen; für den zu erzeugenden ist der Mensch Erzeuger. Demnach ist der Leib etwas anderes als die Erde, obwohl er aus Erde gebildet ist; dagegen ist der menschliche Spross dasselbe wie sein menschlicher Erzeuger. Das ganze Menschengeschlecht, das durch das Weib hervorgebracht werden sollte, war im ersten Menschen vorhanden, als jenes Ehepaar von dem Strafurteil Gottes getroffen wurde; und was der Mensch geworden ist, nicht bei der Schöpfung, sondern infolge von Sünde und Strafe, das ist auch seine Nachkommenschaft, wenigstens soweit Ursprung von Sünde und Tod in Betracht kommt. Denn in den Zustand kindlicher Unbehilflichkeit und Unentwickeltheit des Geistes und Leibes wie bei kleinen Kindern wurde er durch Sünde und Strafe nicht versetzt [so sollten sich nach Gottes Willen die Anfänge von Jungen gestalten, deren Eltern er herabgestürzt hatte zu einem tierischen Leben und Tode, wie es denn heißt¹: „Der Mensch, da er in Ehren war, erkannte es nicht; er ward gleichgestellt den unverständigen Tieren und ist ihnen ähnlich geworden“; nur dass die kleinen Kinder offensichtlich noch unbehilflicher sind in Gebrauch und Bewegung ihrer Glieder und in ihrem Strebe- und Meidevermögen als selbst die zartesten Jungen anderer Lebewesen, gleich als sollte des Menschen Kraft um so gewaltiger über die andern Lebewesen empor schnellen, je mehr sie ihre Wucht zurückhält wie ein beim Spannen des Bogens zurückgezogener Pfeil]; — also nicht zu so kindlichen Ansätzen sank der erste Mensch oder ward er herabgestoßen durch seine unerlaubte Überhebung und das gerechte Strafurteil, sondern dahin wurde in ihm die menschliche Natur verschlechtert und verändert, dass er in seinen Gliedern einen widerspenstigen Ungehorsam des Begehrens zu erdulden hatte und dem Zwang des

Todes anheim fiel; und so sollte er das auch zeugen, was er durch Fehl und Strafe geworden war, nämlich Wesen, die der Sünde und dem Tod unterworfen sind. Werden Kinder von dieser Sündenfessel durch Christi des Mittlers Gnade befreit, so können sie nur den einen Tod erdulden, der die Seele vom Leibe trennt; in den zweiten Tod mit seiner endlosen Pein verfallen sie nicht, da sie befreit sind von der Schuld der Sünde.

1: Ps. 48, 13.<>

4. Warum bleibt der Tod, die Strafe der Sünde, denen nicht erspart, die von der Sünde befreit worden sind durch die Gnade der Wiedergeburt?

Wenn nun der leibliche Tod ebenfalls Strafe der Sünde ist, so mag man sich wundern, warum auch nur ihn zu erdulden haben die, deren Schuld durch die Gnade getilgt ist. Ich habe die Frage behandelt und gelöst in einem andern Werk, in dem Werk über die Kindertaufe¹¹. Dort wurde ausgeführt, dass der Seele das Erleiden der Trennung vom Leibe trotz Hinwegnahme der Schuld deshalb noch vorbehalten bleibe, weil sonst, wenn die Unsterblichkeit des Leibes die unmittelbare Folge des Sakramentes der Wiedergeburt wäre, der Glaube entkräftet würde, der eben nur dann Glaube ist, wenn man in Hoffnung erwartet, was man in Wirklichkeit noch nicht schaut. Durch des Glaubens Kraft und Kampf aber sollte, wenigstens in den vorgerückteren Jahren, auch die Todesfurcht überwunden werden, was sich am glänzendsten bei den heiligen Märtyrern zeigte. Aller Sieg, aller Ruhm dieses Kampfes wäre dahin [da es ja selbst einen Kampf überhaupt nicht gäbe], wenn nach dem Bad der Wiedergeburt die nun Geheiligten dem leiblichen Tod entrückt wären. Und gar den kleinen Täuflingen würde man in erster Linie deshalb die Gnade Christi zu sichern eilen, damit sie sich dem Leibe verbinde. Und so könnte sich der Glaube nicht an einer unsichtbaren Gabe erweisen, ja er wäre gar kein Glaube mehr, da er sofort Lohn für sein Werk suchte und hinnähme. Allein wie die Sache steht, ist die Strafe der Sünde umgekehrt in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt worden durch eine noch größere und wunderbarere Gnade des Erlösers. Damals vernahm der Mensch: „Dem Tode bist du verfallen, wenn du sündigst“; der Märtyrer vernimmt: „Geh in den Tod, damit du nicht sündigst“. Damals hieß es: „Wenn ihr das Gebot übertretet, werdet ihr des Todes sterben“; jetzt heißt es: „Wenn ihr euch dem Tod entzieht, übertretet ihr das Gebot“. Was man damals so stark hätte fürchten sollen, dass man sich der Sünde enthielt, muss man jetzt auf sich nehmen, um der Sünde zu entgehen. So wandelt sich durch Gottes unaussprechliches Erbarmen selbst die Strafe der Sünden in Waffen der Tugend, und Verdienst des Gerechten wird, was über den Sünder als Strafe verhängt ward. Damals zog man sich das Sterben zu durch die Sünde, jetzt erfüllt man das Maß der Gerechtigkeit durch Sterben. In der Tat trifft das zu bei den heiligen Märtyrern, denen vom Verfolger nur die Wahl gelassen wird, vom Glauben abzufallen oder den Tod zu erleiden. Und die Gerechten ziehen es vor, um des Glaubens willen das zu erdulden, was die ersten Ungerechten um ihres Unglaubens willen erduldet haben. Hätten diese nicht gesündigt, so wären sie nicht gestorben, dagegen würden jene sündigen, wenn sie nicht stürben. Die einen sind also gestorben, weil sie gesündigt haben, die andern sündigen nicht, weil sie sterben. Durch die Schuld der einen geschah es, dass es zur Pein kam, durch die Pein der andern geschieht es, dass es nicht zur Schuld kommt; nicht als wäre der Tod, vorher ein Übel, in ein Gut verwandelt worden, sondern Gott hat dem Glauben die große Gnade verliehen, dass der Tod, der offenkundige Gegensatz des Lebens, zum Mittel wurde, ins Leben einzugehen.

1: De peccatorum meritis ac remissione et de baptismo parvulorum, L. II c. 30-34.<>

5. Wie das Gesetz, obwohl es gut ist, den Ungerechten zum Übel, so gereicht der Tod, obwohl ein Übel, den Gerechten zum Guten.

Um zu zeigen, welche Wucht zu schaden der Sünde innewohnt, wenn nicht die Gnade zu Hilfe kommt, trug der Apostel kein Bedenken, selbst das Gesetz, das doch der Sünde

wehrt, als die Kraft der Sünde zu bezeichnen. „Der Stachel des Todes“, sagt er¹, „ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber das Gesetz“. So wahr wie nur etwas! Das Verbot steigert das Verlangen nach dem unerlaubten Werk, wofern man nicht die Gerechtigkeit so sehr liebt, dass das Wohlgefallen an ihr das sündhafte Begehren überwindet. Aber nur mit Hilfe der göttlichen Gnade vermag man die wahre Gerechtigkeit mit Liebe und Wohlgefallen zu umfassen. Damit indes das Gesetz nicht für ein Übel gehalten werde, da es als die Kraft der Sünde bezeichnet ward, sagt der Apostel selbst an anderer Stelle², wo er über diese Frage handelt: „Daher ist das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut. Ist also das Gute mir zum Tode geworden? Gewiss nicht. Sondern die Sünde, damit sie als Sünde offenbar würde, hat durch das Gute mir den Tod bewirkt, damit ein Sünder oder eine Sünde über die Maßen erwachse durch das Gebot“. „Über die Maßen“, sagt er, weil nun auch noch die Übertretung hinzukommt, indem aus verstärktem sündhaftem Begehren auch noch das Gesetz verachtet wird. Warum ich das herein ziehe? Der Vergleichung halber; denn so wenig das Gesetz ein Übel ist deshalb, weil es die Begehrlichkeit der Sünder steigert, so wenig ist der Tod deshalb ein Gut, weil er die Herrlichkeit der Dulder steigert. Jenes wird beiseite gesetzt der Ungerechtigkeit zuliebe und erzeugt so Übertreter; dieser wird übernommen der Wahrheit zuliebe und erzeugt so Märtyrer. Und demnach ist das Gesetz gut, weil es Wehr ist wider die Sünde, und der Tod schlimm, weil er Sold ist der Sünde; aber wie die Ungerechten nicht nur die Übel, sondern auch die Güter übel anwenden, so machen die Gerechten nicht bloß von den Gütern, sondern auch von den Übeln einen guten Gebrauch. Daher kommt es, dass den Bösen das Gesetz zum Bösen dient, obwohl es ein Gut ist, und die Guten gut zu sterben wissen, obwohl der Tod ein Übel ist.

1: 1 Kor. 15, 56.<>

2: Röm. 7, 12 f.<>

6. Von dem Übel des Todes im Allgemeinen, sofern dadurch die Gemeinschaft von Seele und Leib aufgehoben wird.

Was also den leiblichen Tod betrifft, die Trennung der Seele vom Leibe, so ist er für niemand gut, weshalb man auch von den Sterbenden sagt, dass sie ihn erdulden. Er trägt Bitternis in sich, und wider die Natur geht gerade die Gewaltbarkeit, womit beides auseinander gerissen wird, was im Lebenden innig verbunden war; und das währt so lange, bis alle Empfindung dahingeschwunden ist, die vorhanden war eben infolge der Verbindung von Seele und Leib. Zuweilen überhebt ein einziger körperlicher Schlag oder plötzliches Entfliehen der Seele dieser ganzen Beschweris und lässt sie nicht in die Empfindung treten, weil es so schnell geht. Was immer es aber sei, was bei den Sterbenden unter bitterer Empfindung die Empfindungskraft dahin nimmt, fromm und getreu ertragen, vermehrt es das Verdienst der Geduld, ohne freilich deshalb den Charakter der Strafe zu verlieren. So wird der Tod, obwohl ohne Zweifel eine Strafe für den Erdgeborenen, herrührend von der ununterbrochen sich fortpflanzenden Abstammung vom ersten Menschen, für den Wiedergeborenen ein Herrlichkeitsgrund, wenn man die Schuld bezahlt in Hingebung und um der Gerechtigkeit willen; und zuweilen bewirkt der Tod, obwohl er die Vergeltung der Sünde ist, dass die Sünde ohne Vergeltung bleibt.

7. Von dem Tode, den Ungetaufte um des Bekenntnisses Christi willen auf sich nehmen.

Denn für alle die, die selbst ohne das Bad der Wiedergeburt um des Bekenntnisses Christi willen sterben, hat der Tod eine solche Kraft der Sündenvergebung, als wenn sie im heiligen Taufbrunnen abgewaschen worden wären. Der da gesagt hat ¹: „Wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Geiste, wird er nicht eingehen ins Himmelreich“, hat mit jenen eine Ausnahme gemacht in einem andern Ausspruch, worin es ebenfalls ohne Einschränkung heißt ²: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den werde « auch » ich bekennen vor meinem Vater, der im Himmel ist“; und an einer

andern Stelle sagt er 3 : „Wer seine Seele verliert um meinetwillen, der wird sie finden“. In diesem Sinne steht auch geschrieben 4 : „Kostbar in den Augen des Herrn ist der Tod seiner Heiligen“. Was wäre auch kostbarer als ein Tod, durch den Nachlass aller Sünden und reichliche Mehrung der Verdienste bewirkt wird? Entschieden größer ja als das Verdienst derer, die im Angesicht des unvermeidlichen Todes sich taufen ließen und so nach Tilgung aller Sünden aus diesem Leben schieden, ist das Verdienst derer, die den Tod, obwohl sie es in ihrer Gewalt gehabt, nicht vermieden, weil sie lieber im Bekenntnis Christi ihr Leben beschließen, als unter Leugnung Christi zur Taufe auf ihn gelangen wollten. Hätten sie es so gemacht, so wäre ihnen natürlich auch ihre aus Todesfurcht entsprungene Leugnung Christi nachgelassen worden durch das Bad, das selbst einen so ungeheuren Frevel wie die Tötung Christi zu tilgen vermochte. Jedoch wie hätten sie ohne überreiche Gnade jenes Geistes, der da weht, wo er will 5, Christum so sehr lieben können, dass sie es trotz unmittelbarer Lebensgefahr, trotz großer Hoffnung auf Verzeihung nicht übers Herz brachten, ihn zu verleugnen? Der kostbare Tod der Heiligen, für die der Tod Christi mit solcher Gnadenfülle vorausgeschickt und vorausgeleistet ward, dass sie unbedenklich ihren eigenen Tod daran wendeten, um Christum zu erwerben, zeigte also das, was ursprünglich zur Strafe für die Sünde bestimmt war, in einer Weise zur Verwendung gebracht, dass daraus reichlichere Frucht der Gerechtigkeit entsprang. Der Tod ist also deshalb noch nicht als ein Gut zu betrachten, weil er unter Gottes Beistand, nicht aus sich selbst, zu so gedeihlichem Nutzen gewendet ward: er, der seinerzeit als Schreckmittel vor Augen gestellt worden, damit die Sünde nicht begangen würde, steht jetzt vor Augen als etwas, was man auf sich nimmt mit dem Erfolg, dass keine Sünde begangen, begangene Sünde getilgt und herrlichem Siege die gebührende Palme der Gerechtigkeit verliehen wird.

1: Joh. 3, 5.<>

2: Matth. 10, 32.<>

3: Ebd. 16, 25.<>

4: Ps. 115, 15.<>

5: Joh. 3, 8.<>

8. Bei den Heiligen ist die Übernahme des ersten Todes für die Wahrheit die Vernichtung des zweiten Todes.

Sehen wir nämlich genauer zu, so zeigt sich, dass der Tod sogar vermieden wird, wenn man für die Wahrheit treu und rühmlich stirbt. Man nimmt da etwas vom Tode auf sich, damit nicht der völlige Tod eintrete und der zweite, der endlose, überdies hinzukomme. Man nimmt auf sich die Trennung der Seele vom Leib, damit nicht nach Trennung Gottes von der Seele doch auch noch die Seele vom Leibe getrennt werde und so der erste Tod den ganzen Menschen erfasse und nach diesem der zweite, ewige eintrete. Darum ist der Tod allerdings, wie gesagt, für niemand gut in dem Augenblick, da man ihn sterbend erduldet und er in den Sterbenden das Sterben bewirkt, sondern er wird etwa rühmlich ertragen zur Festhaltung oder Erreichung eines Gutes; wohl aber bezeichnet man ihn nicht unpassend als schlecht für die Schlechten und als gut für die Guten, wenn man die bereits Verstorbenen ins Auge fasst, die im Zustand des Todes weilen. Denn die Seelen der Frommen befinden sich nach der Trennung vom Leibe in Ruhe, die der Gottlosen dagegen erleiden Strafe, bis die Leiber wieder aufleben, die der einen zum ewigen Leben, die der andern zu dem ewigen Tode, der der zweite heißt.

9. Bezieht sich der Ausdruck Todeszeit als einer Zeit, in der das Empfindungsleben dahinschwindet, auf Sterbende oder Verstorbene?

Indes, wie soll man die Zeit, da die vom Leibe getrennten Seelen sich wohl oder übel befinden, eigentlich bezeichnen? als nach dem Tode oder als im Tode? 1 Wenn nach dem Tode, so ist nicht der Tod, der ja dann vorüber ist und der Vergangenheit angehört, sondern das nach ihm eintretende dermalige Leben für die Seele gut oder schlimm. Der Tod dagegen war für sie schlimm, als er da war, d. i. als sie ihn erduldeten, beim Sterben, weil sich da seine Bitterkeit und Beschweris fühlbar machte; ein Übel, das die

Guten zum Guten wenden. Aber der vorübergegangene Tod kann doch nicht gut oder schlimm sein; er ist ja überhaupt nicht mehr da. Ja, wenn wir noch genauer zusehen, stellt sich heraus, dass es der Tod gar nicht ist, der sich durch Bitterkeit und Beschwernis, wie gesagt, fühlbar macht in den Sterbenden. Denn solange sie Gefühl und Empfindung haben, leben sie ja noch, und wenn sie noch leben, so wird man sagen müssen, dass sie sich nicht im Tode, sondern vor dem Tode befinden; denn wenn der Tod kommt, so hebt er jede leibliche Empfindung auf, die bei seinem Herannahen beschwerlich ist. Es ist darum schwer zu sagen, warum wir Sterbende nennen die, die noch nicht gestorben sind, sondern bei herannahendem Tode nur erst von der letzten und tödlichen Angst hin und her getrieben werden. Und doch nennt man sie mit Recht so, weil sie, wenn der schon bevorstehende Tod einmal gekommen ist, nicht Sterbende, sondern Verstorbene heißen. Nur ein Lebender also kann ein Sterbender sein; denn wir sagen, wenn einer bereits mit dem Tode ringt, dass er im Begriffe sei, seine Seele aufzugeben, und wer noch seine Seele hat, lebt noch. Also ist ein und derselbe zugleich sterbend und lebend, jedoch dem Tode nahe, vom Leben scheidend, immerhin aber noch am Leben, weil die Seele noch im Leibe ist, noch nicht im Tode, weil sie vom Leib noch nicht geschieden ist. Wenn er sich nun nach deren Scheiden auch nicht im Tode, sondern vielmehr nach dem Tode befindet, wann kann man ihn dann im Tode befindlich nennen? Es ist ja eigentlich auch niemand ein Sterbender, wenn niemand ein Sterbender und Lebender zugleich sein kann. Solange die Seele in seinem Leibe ist, lebt er doch unlegbar. Oder wenn man einen, in dessen Leibe sich schon der Tod vorbereitet, einen Sterbenden nennen muss, und niemand zugleich ein Lebender und ein Sterbender sein kann, so weiß ich nicht, wann er ein Lebender ist.

1: Die teilweise seltsam formalistischen Ausführungen der Kapitel 9-11 mögen auch veranlasst sein durch die epikureische Lehre, dass der Tod uns nichts angehe, weil wir nicht mehr da sind, wenn er da ist, und weil er nicht da ist, solange wir da sind. < >

10. Das Leben der Sterblichen ist mehr ein Sterben als ein Leben.

Vom ersten Augenblick an, da man sich im sterblichen Leibe befindet, geht nämlich im Menschen stetig etwas vor, was zum Tode führt. Die Wandelbarkeit arbeitet die ganze Zeit des irdischen Lebens daran [wenn man denn dieses überhaupt Leben nennen soll], dass man zu Tode kommt. Ihm ist jeder nach einem Jahre näher, als er vor einem Jahre war, näher morgen als heute und heute als gestern, näher kurz nachher als jetzt und jetzt als kurz vorher. Jede Spanne Lebenszeit verkürzt die Lebensdauer, und der Rest wird kleiner und kleiner mit jedem Tag, und die ganze Lebenszeit ist so weiter nichts als ein Todeslauf, bei dem niemand auch nur ein wenig innehalten oder etwas langsamer gehen darf; vielmehr werden alle in gleichem Schritt gedrängt und alle zu gleicher Eile angetrieben. Denn der mit kürzerem Leben hat den Tag nicht rascher verlebt als der mit längerem; gleichmäßig vielmehr und gleich lang eilten beiden die Augenblicke dahin, nur dass das Ziel, dem beide mit gleicher Schnelligkeit zueilten, für den einen näher lag als für den andern. Einen längeren Marsch zurücklegen heißt aber nicht langsamer marschieren. Wer also bis zu seinem Tode einen längeren Zeitraum durchmisst, geht nicht langsamer, sondern legt nur einen weiteren Weg zurück. Wenn man nun zu sterben, d. h. im Tode befindlich zu sein beginnt von dem Augenblick an, da in einem der Tod einsetzt, d. i. die Abnahme des Lebens [denn wenn das Leben durch fortwährende Abnahme sein Ende erreicht hat, befindet man sich nicht mehr im Tode, sondern schon nach dem Tode], so befindet man sich fürwahr im Tode vom ersten Augenblick an, da man sich im Leibe befindet. Dies und nichts anderes geht vor sich Tag für Tag, Stunde für Stunde und jeden einzelnen Augenblick, so lang, bis der Tod, der da vor sich ging, aufgezehrt ist und dadurch zum Abschluss kommt und die Zeit, die während der Lebensabnahme eine Zeit im Tode war, nunmehr in die Zeit nach dem Tode übergeht. Nie also ist der Mensch am Leben, sobald er sich in diesem mehr sterbenden als lebendem Leibe befindet, er müsste nur zugleich am Leben und im Tode sein können. Oder ist er vielmehr zugleich am Leben und im Tode? Am Leben, worin er lebt, bis es gänzlich abgenommen hat, und im Tode, weil er bereits stirbt, indem das Leben abnimmt? Denn wenn er nicht am Leben ist, was ist dann das, was abnimmt bis zum

völligen Verbrauch? Und wenn er nicht im Tode ist, was ist dann jene Abnahme an Leben? Man sagt doch nicht umsonst „nach dem Tode“ von dem Zustand nach völligem Dahinschwinden des Lebens; also war der Zustand des Hinschwindens ein Sterben. Denn wenn sich der Mensch nach dem Hinschwinden nicht im Tode, sondern nach dem Tode befindet, so muss er sich doch wohl im Tode befinden, während das Leben dahinschwindet.

11. Kann man gleichzeitig lebendig und tot sein?

Wenn es aber ungereimt ist, vom Menschen, bevor er zum Tode gelangt, zu sagen, er sei bereits im Tode [er würde sich ja dem Tode nicht erst nähern im Verlauf seiner Lebenszeit, wenn er schon im Tode wäre], zumal es doch recht ungewöhnlich ist, ihn als gleichzeitig lebend und sterbend zu bezeichnen, da man doch nicht gleichzeitig wachend und schlafend sein kann, so erhebt sich von selbst die Frage, wann denn eigentlich der Mensch sterbend ist. Denn bevor der Tod kommt, ist er nicht sterbend, sondern lebend; wenn aber der Tod gekommen ist, ist er tot, nicht sterbend. Das eine ist er vor dem Tode, das andere nach dem Tode. Wann ist er dann im Tode? [Das ist die Frage, um die es sich handelt.] Denn wenn er im Tode ist, ist er sterbend; es entsprechen sich die drei Begriffe: „vor dem Tode, im Tode, nach dem Tode“ einerseits und „lebend, sterbend, tot“ andererseits. Es ist nun sehr schwer festzustellen, wann der Mensch sterbend, d. i. im Tode ist, wo er weder lebend ist, was er vor dem Tode ist, noch tot, was er nach dem Tode ist, sondern eben sterbend, d. i. im Tode. Solang nämlich die Seele im Leibe ist, besonders wenn auch Empfindung vorhanden ist, lebt ohne Zweifel der aus Leib und Seele bestehende Mensch und befindet sich demnach noch vor dem Tode, nicht im Tode; ist aber die Seele abgeschieden und hat sie alle leibliche Empfindung dahin genommen, so befindet er sich offenbar schon nach dem Tode und ist tot. Das sterbend oder im Tode sein verschwindet also zwischen den beiden Zuständen [es ist dafür kein Raum]; denn wenn der Mensch noch lebt, befindet er sich vor dem Tode, und wenn er zu leben aufgehört hat, bereits nach dem Tode. Es zeigt sich also, dass er nie sterbend, d. i. im Tode ist. So sucht man ja auch im Zeitenablauf die Gegenwart vergebens, weil der Übergang vom Künftigen zum Vergangenen ohne jede Dauer stattfindet. Auf diese Weise könnte man fast dazu kommen, dem leiblichen Tod die Wirklichkeit abzusprechen. Denn gibt es einen, wann ist er dann da, wenn er sich bei niemand findet und niemand sich in ihm befinden kann? Denn wenn man lebt, ist er noch nicht da, weil das vor dem Tode ist, nicht im Tode; wenn man aber zu leben bereits aufgehört hat, ist er nicht mehr da, weil das hinwieder nach dem Tode ist, nicht im Tode. Weiterhin aber, wenn kein Tod da ist vor oder nach einem bestimmten Zeitpunkt, wie kann man dann sprechen von vor dem Tode oder nach dem Tode? Auch das ist eine leere Redensart, wenn kein Tod da ist. Und hätten wir es nur im Paradiese durch guten Wandel dahin gebracht, dass es in Wirklichkeit keinen Tod gäbe! So aber gibt es nicht nur einen, sondern er ist überdies so beschwerlich, dass man ihn mit aller Redegewandtheit nicht fassen und doch ihm auf keine Weise entgehen kann.

Reden wir also nach dem Sprachgebrauch [wir brauchen ja nicht anders zu reden] und bezeichnen wir als vor dem Tode die Zeit, ehe der Tod eintritt; wie es gemeint ist in dem Schriftwort¹ : „Vor dem Tode sollst du keinen Menschen loben“. Sagen wir, wenn er eingetreten ist: Nach dem Tode dieses oder jenes hat sich das und das zugetragen. Gebrauchen wir auch das Präsens, so gut es geht, etwa indem wir sagen: Sterbend hat er verfügt, oder: Dem und dem hat er sterbend das und das hinterlassen, obwohl er es gewiss nur lebend tun konnte und es nicht im Tode, sondern vor dem Tode getan hat. Drücken wir uns aus, wie auch die Heilige Schrift sich ausdrückt, die unbedenklich auch von Verstorbenen sagt, sie befänden sich im Tode, nicht nach dem Tode. So in der Stelle² : „Denn im Tode ist niemand, der deiner gedächte“. Mit Recht nennt man sie im Tode befindlich, bis sie wieder aufleben, wie man von jemand sagt, er sei im Schlafe, bis er aufwacht; allerdings mit dem Unterschied, dass wir die im Schlafe Befindlichen Schlafende nennen, während wir die bereits Verstorbenen nicht ebenso Sterbende nennen können. Denn die sind nicht mehr im Sterben begriffen, die, was den leiblichen Tod betrifft, den wir hier im Auge haben, bereits von ihren Leibern getrennt sind. Aber da stoßen wir wieder auf den Punkt, dem man, wie gesagt, mit aller Redegewandtheit nicht

beikommen kann, wie man nämlich von Sterbenden sagen kann, sie lebten, oder von Verstorbenen, dass sie auch nach dem Tode noch im Tode seien. Denn wie „nach dem Tode“, wenn noch „im Tode“? zumal wir sie auch nicht Sterbende nennen, wie die im Schlafe Befindlichen Schlafende und die in Siechtum Befindlichen Siechende und die in Leiden Befindlichen Leidende und die im Leben Befindlichen Lebende; die Verstorbenen vielmehr, ehe sie auferstehen, nennt man im Tode befindlich, aber sie kann man nicht als Sterbende bezeichnen. Daher wird es sich kaum zufällig oder unfüglich treffen, wenn auch nicht menschliche Absicht im Spiele ist, aber vielleicht nach göttlicher Fügung, dass auch die Grammatiker das Wort *moritur* im Lateinischen nicht nach der Regel der übrigen entsprechenden Zeitwörter zu beugen vermochten. Von *oritur* z. B. lautet die Form der vergangenen Zeit *ortus est*, und ebenso werden auch die andern ähnlichen Zeitwörter gebeugt mit Hilfe des Partizips Perfekt. Von *moritur* dagegen lautet die vergangene Form: *mortuus est*, mit Doppel-u. Also eine Bildung wie *fatuus*, *arduus*, *conspicius* und ähnliche Wörter, die keine Vergangenheit ausdrücken, sondern als Nomina ohne Zeitformen gebeugt werden. Dagegen das Nomen *mortuus* setzt man für das Partizip Perfekt, als wollte man beugen, was sich nicht beugen lässt. Es trifft sich also gut, dass man in der Sprache nicht beugen kann das Wort für eine Sache, der man im Leben durch keine Fürsorge vorbeugen kann. Dafür jedoch kann man sorgen mit der Gnadenhilfe unseres Erlösers, dass wir wenigstens dem zweiten Tode vorbeugen. Und bitterer und von allen Übeln das schlimmste ist immer noch dieser, der sich nicht durch Trennung von Seele und Leib vollzieht, sondern vielmehr durch die Verbindung beider zum Zwecke ewiger Pein. Dabei werden sich die Menschen im Gegensatz zum ersten Tode nicht vor und nach dem Tode befinden, sondern stets im Tode; und so werden sie niemals lebendig und niemals verstorben, sondern endlos sterbend sein. Niemals wird es für den Menschen so schlimm sein im Sterben als da, wo der Tod selbst nie im Sterben sein wird.

1: Ekkli. 11, 30.<>

2: Ps. 6, 6.<>

12. Welche Art von Tod hat Gott den ersten Menschen angedroht, wenn sie sein Gebot übertreten würden?

Da es also verschiedene Arten von Tod gibt, so erhebt sich die Frage, welcher Tod den ersten Menschen von Gott angedroht worden ist, wenn sie sein Gebot überträten, ob der Tod der Seele oder der des Leibes oder der des ganzen Menschen oder der, welcher der zweite Tod heißt. Und darauf ist zu antworten: Alle Arten miteinander. Der erste Tod besteht aus zweien, aus allen der ganze. Wie die gesamte Erde aus vielen Erdteilen besteht und die gesamte Kirche aus vielen Kirchen, so der gesamte Tod aus allen. Der erste Tod nämlich besteht [wie gesagt] aus zweien, aus dem Tod der Seele und dem Tod des Leibes, so dass also der erste Tod des ganzen Menschen vorhanden ist, wenn die Seele ohne Gott und ohne Leib auf eine Zeit Strafen erduldet; der zweite dagegen besteht darin, dass die Seele ohne Gott in Verbindung und Gemeinschaft mit dem Leibe ewige Strafen erduldet. Als Gott zum ersten Menschen im Paradiese von der verbotenen Frucht sagte: „An welchem Tage immer ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben“, da meinte er nicht nur den ersten Teil des ersten Todes, wobei die Seele der Gottheit verlustig geht, noch auch bloß des ersten Todes zweiten Teil, wobei der Leib der Seele verlustig geht, noch auch allein den ersten Tod in seiner Gesamtheit, wobei die Seele, von Gott und vom Leibe getrennt, Strafen erleidet, sondern jene Drohung schloss alles ein, was Tod heißt, bis zurück zum letzten, der der zweite heißt und auf den keiner mehr folgt.

13. Welche Strafe hat die ersten Menschen zuerst getroffen für ihre Ausschreitung?

Als die Übertretung des Gebotes geschehen war, schämten sich die ersten Menschen, von der Gnade Gottes verlassen, sofort der Nacktheit ihrer Leiber. Daher bedeckten sie mit Feigenblättern, vielleicht weil sie solche in ihrer Verwirrung zuerst wahrnahmen, ihre Schamteile; diese waren vorher die nämlichen Gliedmaßen, aber keine Schamteile. Sie

fühlten also eine bisher nicht gekannte Regung ihres unbotmäßigen Fleisches, gleichsam die zurückprallende Strafe ihrer eigenen Unbotmäßigkeit, Schon entglitt nämlich der Seele, die sich an ihrer auf das Verkehrte gerichteten Sonderfreiheit ergötzte und Gott zu dienen verschmähte, der Zügel der Herrschaft über den Leib, und weil sie den Herrn über sich aus eigenem Gutdünken verlassen hatte, vermochte sie den Diener unter sich nicht mehr unter das eigene Gutdünken zu beugen und hatte das Fleisch nicht mehr in allweg zum Untertanen, wie sie es immerfort hätte haben können, wenn sie selbst Gott Untertan geblieben wäre. Damals also begann das Fleisch zu begehren wider den Geist¹, und wir werden mit diesem Widerspruch behaftet schon geboren, und von jener ersten Sünde überkommen wir den Anfang des Todes und tragen wir in unsern Gliedern und unserer verderbten Natur den Kampf mit dem Tode oder den Sieg des Todes.

1: Vgl. Gal. 5, 17.<>

14. Der Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, und das Schicksal, dem er durch seinen freien Willensentschluss verfallen ist.

Gott hat ja den Menschen gut erschaffen, er, der Urheber der Naturen, keineswegs der Gebrechen; aber durch eigene Schuld verderbt und gerechter Weise verdammt, hat der Menschen Verderbte und Verdamnte erzeugt. Denn wir alle haben uns in jenem einen befunden, da wir alle nur in jenem einen bestanden haben, der in die Sünde fiel durch das Weib, das aus ihm geschaffen worden ist vor der Sünde. Noch war uns im einzelnen zwar die Form nicht erschaffen und zugeteilt, in der wir als Einzelwesen leben sollten; aber das Stammwesen war da, aus dem wir durch Fortpflanzung hervorgehen sollten. Und weil jenes wegen der Sünde dem Verderben anheim gefallen und mit Todesbanden umstrickt und gerechter Weise verdammt war, so sollte auf dem Weg der Zeugung von Mensch zu Mensch das gleiche Los den Nachkommen zuteil werden. Im Missbrauch des freien Willens hat demnach ihren Ursprung die ganze Folge des Elends, die das Menschengeschlecht in einer Kette von Unheil bis zum endgültigen Untergang im zweiten Tode geleitet, nachdem einmal sein Anfang verderbt und damit gleichsam seine Wurzel krank geworden war, und ausgenommen sind davon nur die, die durch Gottes Gnade erlöst werden.

15. Adam hat durch seine Sünde Gott verlassen, ehe Gott ihn verließ, und der erste Tod der Seele bestand in der Abkehr von Gott.

„Des Todes werdet ihr sterben“, sprach Gott; es heißt nicht: mehrerer Tode werdet ihr sterben; und so mögen wir dabei lediglich an den Tod denken, der bewirkt wird, wenn die Seele von ihrem Leben verlassen wird, das für sie Gott ist [sie ist indes nicht verlassen worden und hat nachher verlassen, sondern sie hat verlassen mit der Wirkung, dass sie verlassen worden ist; denn wo es sich um ihr Unheil handelt, ist ihr eigener Wille der vorgängige; dagegen wo es sich um ihr Wohl handelt, ist der Wille ihres Schöpfers der vorgängige, sei es um sie zu schaffen, da sie nicht vorhanden war, sei es um sie wiederherzustellen, weil sie durch ihren Fall zugrunde gegangen war]. Wir mögen also immerhin nur dieses Todes Ankündigung erblicken in der Drohung: „An welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben“, etwa als wenn es hieße: An welchem Tage ihr mich verlasset aus Unbotmäßigkeit, werde ich euch verlassen aus Gerechtigkeit. Gleichwohl sind auch die übrigen Tode, die ohne Zweifel folgen sollten, in jenem einen angekündigt. Darin nämlich, dass unbotmäßige Regung im Fleische der unbotmäßigen Seele entstand, wie sich in der Bedeckung der Schamteile äußerte, machte sich der eine Tod bemerkbar, der, bei dem Gott die Seele verlässt. Er ist angedeutet in den Worten, die Gott an den in sinnverwirrter Angst sich verbergenden Menschen richtete¹: „Adam, wo bist du?“ Er fragte natürlich nicht aus Unkenntnis, sondern tadelnd und mahnend, damit sich Adam besinne, wo er wäre, da Gott nicht mehr in ihm war. Als die Seele

sodann den durch die Zeit geschwächten und vom Alter gebrochenen Leib verließ, machte der Mensch Bekanntschaft mit dem andern Tod, den Gott im Auge hatte, als er, ebenfalls zur Strafe für die Sünde, zu dem Menschen sprach² : „Staub bist du und zu Staub sollst du werden“. So wurde also durch diese beiden Tode der erste Tod vollständig, der den ganzen Menschen umfasst und dem dann von selbst zuletzt der zweite Tod folgt, wenn der Mensch nicht durch die Gnade erlöst wird. Denn der Leib, der von der Erde genommen ist, kann zur Erde nur zurückkehren durch seinen eigenen Tod, der bei ihm erfolgt, wenn sein Leben, d. i. die Seele von ihm scheidet. Daher gilt es bei den Christen, die den wahrhaft katholischen Glauben festhalten, für ausgemacht, dass auch der leibliche Tod aus Schuld der Sünde verhängt worden ist, nicht nach Naturgesetz, da Gott nicht durch ein solches dem Menschen den Tod bestimmt hat. Vielmehr sprach er im Zusammenhang mit der Strafe für die Sünde zu dem Menschen, in welchem wir alle uns damals befanden: „Staub bist du und zu Staub sollst du werden“.

1: Gen. 3, 9.<>

2: Ebd. 3, 19.<>

16. Von den Philosophen, welche der Trennung der Seele vom Leib keinen Strafcharakter zuerkennen, obwohl Plato den höchsten Gott den geringeren Göttern das Versprechen geben lässt, dass sie niemals ihre Leiber ablegen müssten.

Jedoch die Philosophen, wider deren Anwürfe wir die Gottesstadt, d. i. die Kirche Gottes, in Schutz zu nehmen haben, glauben überlegen lächeln zu dürfen über unsere Behauptung, dass man die Trennung der Seele vom Leib zu den Strafen der Seele rechnen müsse. Nach ihnen gelangt ja die Seele gerade dann zu ihrer vollkommenen Seligkeit, wenn sie, des Leibes gänzlich entledigt, einfach und allein und sozusagen nackt zu Gott zurückkehrt. Da müsste ich nun freilich, fänden sich nicht in ihrem Schrifttum selbst Anhaltspunkte zur Widerlegung dieser Ansicht, mühsame Erörterungen anstellen, um darzutun, dass nicht der Leib als solcher, sondern der vergängliche Leib eine Last sei für die Seele. In diesem Sinne sagt die im vorigen Buch¹ angeführte Schriftstelle² : „Der vergängliche Leib beschwert die Seele“. Durch Hinzufügung des Wörtchens „vergänglich“ ist hier ausgesprochen, dass nicht der Leib an sich, sondern wie er geworden ist infolge der Sünde, der die Strafe folgte, die Seele beschwere. Aber auch ohne diesen Beisatz dürften wir die Sache nicht anders auffassen. Indes wir können uns an Plato halten. Mit aller Klarheit sagt er von den vom höchsten Gott erschaffenen Göttern aus, dass sie unsterbliche Leiber hätten, und lässt er ihnen durch Gott selbst, der sie erschaffen, als eine große Wohltat verheißen, dass sie auf ewig im Besitze ihrer Körper bleiben und von ihnen durch keinen Tod getrennt würden. Also nur um dem christlichen Glauben eins zu versetzen, stellen sich jene Philosophen, als wüssten sie nicht, was ihnen doch bekannt ist, setzen sich sogar lieber in Widerspruch mit sich selbst, wenn sie nur in ihrem Widerspruch gegen uns beharren können. Ja Platos Worte sind es, wie Cicero sie ins Latein übersetzt hat, und also lässt er den höchsten Gott sich an die Götter, die er geschaffen, wenden und ihn sprechen: „Ihr, die ihr aus Göttersaat entsprossen seid, vernehmet: Die Werke, deren Urheber und Bewirker ich bin, die sind unauflöslich, wenn ich's so will, mag schon alles Zusammengesetzte trennbar sein; aber gut ist es mit nichten, voneinander trennen zu wollen, was vernunftgemäß verbunden ist. Jedoch, weil ihr entstanden seid, so könnt ihr nun freilich nicht unsterblich und unauflöslich sein; damit ihr aber gleichwohl nicht der Auflösung verfallt, so soll euch kein Todesgeschick dahinraffen, keines mächtiger sein als mein Ratschluss, der ein stärkeres Band ist zu eurer Verbeständigung, als die Bande, mit denen ihr «bei eurer Zeugung» verbunden worden seid“. Sieh' da, Plato nennt die Götter sterblich zufolge der Verbindung von Leib und Seele, doch unsterblich nach dem Willen und Ratschluss Gottes, von dem sie erschaffen worden sind. Wäre es also eine Strafe für die Seele, nur überhaupt mit einem Leibe verbunden zu sein, wie würde dann Gott sie in einer eigenen Anrede ihrer

Unsterblichkeit versichern, was doch voraussetzt, dass sie besorgt sind, sie möchten sterben, d. i. vom Leibe sich trennen müssen? sie versichern nicht auf Grund ihrer Natur, die nun einmal zusammengesetzt und nicht einfach ist, sondern auf Grund seines allsieghaften Willens, durch den er Macht hat zu bewirken, dass auch Entstandenes nicht vergeht und Verbundenes sich nicht löse, sondern unvergänglich fort dauere?

Eine andere Frage ist es freilich, ob das wirklich so ist, was hier Plato von den Gestirnen sagt. Man braucht ihm nicht ohne weiteres zuzugeben, dass die Lichtkugeln oder Lichtscheiben, die mit körperhaftem Licht über die Erde hin leuchten bei Tag oder Nacht, aus einer Art eigener Seelen, noch dazu vernünftiger und glückseliger, ihr Leben haben, was Plato in gleicher Weise von der gesamten Welt als einem großen Lebewesen, das alle übrigen Lebewesen in sich schließe, mit aller Bestimmtheit versichert. Doch, wie gesagt, das ist eine andere Frage und sie steht jetzt nicht zur Erörterung. Ich habe die Ansicht Platos nur herangezogen zur Abwehr gegen die, die ihren Ruhm darin suchen, Platoniker zu heißen oder zu sein und, stolz auf diesen Namen, Christen zu sein sich schämen aus Besorgnis, es möchte diese Bezeichnung, wenn sie sie mit dem gemeinen Volke teilen, den Philosophenmantel verächtlich machen, den diese Handvoll Leute mit einem Hochmut trägt, der zu ihrer Zahl in umgekehrtem Verhältnis steht. Immer auf der Suche, was sie an der christlichen Lehre aussetzen könnten, stöbern sie die ewige Dauer des Leibes auf und formen einen künstlichen Gegensatz daraus, dass wir für die Seele einerseits Glückseligkeit anstreben und sie andererseits stets im Leibe wissen wollen, der für sie eine lästige Fessel bedeute, während doch ihr Stifter und Meister Plato es als ein Gnadengeschenk des höchsten Gottes an die von ihm erschaffenen Götter hinstellt, dass sie nie sterben, d. h. von den Leibern, mit denen er sie verband, nie getrennt werden sollen.

1: Oben XI 16 am Anfang.<>

2: Weish. 9, 15.<>

17. Wider die Lehre, dass irdische Leiber nicht unvergänglich und ewig sein könnten.

Sie behaupten weiterhin, irdische Leiber könnten nicht ewig sein, während sie doch daran festhalten, dass nichts Geringeres als die ganze Erde ein in der Mitte gelegenes¹ und ewig dauerndes Glied ihres Gottes sei, zwar nicht des höchsten, aber doch eines großen, des Gottes dieser gesamten Welt. Jener höchste Gott hätte nämlich nach ihnen einen zweiten vermeintlichen Gott erschaffen, d. i. diese Welt, erhaben über die anderen Götter, die vielmehr unter ihm stehen, und diesen zweiten Gott betrachten sie als ein beseeltes Wesen, dessen vernünftige oder erkenntnisfähige Seele in der ungeheuren Masse seines Leibes eingeschlossen sei; er habe als Glieder dieses seines Leibes, an ihrem Orte liegend und verteilt, die vier Elemente gebildet, deren Verbindung ihnen, da sonst dieser ihr großer Gott sterben müsste, als unauflöslich und ewig dauernd gilt. Wenn also am Leibe dieses größeren Lebewesens die Erde selbst als das mittlere Glied ewig ist, warum sollen dann die Leiber anderer Lebewesen auf Erden nicht auch ewig sein können, wofern Gott es will, wie er jenes will? Sie wenden ein, der Erde müsse die Erde zurückgegeben werden, aus der die irdischen Leiber der Lebewesen genommen sind; und darum müssten sich diese Leiber auflösen und absterben und auf solche Weise der sich gleich bleibenden und ewigen Erde, aus der sie genommen sind, zurückerstattet werden. Man darf nur diese Forderung auch auf das Feuer ausdehnen und sagen, alle Körper, die aus dem Feuer entnommen sind, um Lebewesen am Himmel zu bilden, müssten dem Gesamtfeuer zurückgegeben werden, so würde sofort die Unsterblichkeit, die Plato solchen Göttern [den Gestirnen, den Lebewesen am Himmel.] durch den Mund des höchsten Gottes verheißen lässt, an der unerbittlichen Logik in Stücke gehen. Oder tritt das bei den himmlischen Lebewesen deshalb nicht ein, weil Gott es nicht will, dessen Wille jeder Macht überlegen ist, wie Plato sagt? Warum sollte dann Gott dasselbe nicht auch bei irdischen Körpern bewirken können? Plato räumt ja Gott die Macht ein zu bewirken, dass Entstehendes nicht mehr vergehe und Gebundenes sich nicht löse und den Elementen Entnommenes nicht mehr zurückkehre und Seelen, die sich in Leibern befinden, diese nie; mehr verlassen, sondern mit ihnen Unsterblichkeit und ewige

Glückseligkeit genießen; warum sollte Gott nicht auch Irdisches dem Tod überheben können? Reicht seine Macht nur so weit, als die Platoniker wollen, nicht so weit, als die Christen glauben? Natürlich, die Philosophen vermochten Gottes Ratschluss und Macht zu erkennen, die Propheten vermochten das nicht! Und doch hat vielmehr im Gegenteil die Propheten Gottes der Geist Gottes angeleitet zur Offenbarung des göttlichen Willens, soviel er dessen zu offenbaren sich herabließ, während die Philosophen in der Erkenntnis des göttlichen Willens auf ihre eigenen Mutmaßungen angewiesen waren und damit in die Irre gingen.

Allerdings brauchten sie nicht so weit in die Irre zu gehen — denn hier handelt es sich nicht mehr bloß um Unwissenheit, sondern es spielt auch Starrsinn mit herein —, dass sie mit sich selbst in handgreiflichsten Widerspruch gerieten. Mit großem Aufwand von gelehrten Worten versichern sie, die Seele müsse, um glücklich sein zu können, nicht nur ihren irdischen Leib, sondern Leibliches jeder Art meiden², und auf der andern Seite sagen sie, die Götter hätten vollkommen glückselige Seelen und gleichwohl mit ewigen Leibern verbundene, die himmlischen Götter mit Feuerleibern, während die Seele Jupiters, den sie als die Welt betrachten, eingeschlossen sei in gar allen körperhaften Elementen der ganzen Weltmasse, von der Erde bis hinauf zum Himmel. Denn nach Platos Meinung ergießt und erstreckt sich die Jupiter-Seele von der innersten Mitte der Erde, vom Zentrum, wie es die Geometrik nennt, über alle ihre Teile bis zu den höchsten Höhen und äußersten Grenzen des Himmels nach harmonischen Verhältnissen, so dass das Weltall das größte und glücklichste Lebewesen von ewiger Dauer ist, dessen Seele einerseits das vollkommene Glück der Weisheit festhalte, andererseits ihren eigenen Leib nie verlasse, während der Leib dieses Weltalls einerseits auf ewig aus ihr Leben gewinne, andererseits, obwohl nicht einfach, sondern zusammengefügt aus so vielen und großen Körpern, doch die Seele nicht zu beschweren und zu hemmen vermöge. Wenn ihnen also derlei Meinungen zulässig erscheinen, warum wollen sie nicht glauben, dass durch Gottes Willen und Macht irdische Leiber unsterblich werden können, so dass die Seelen in ihnen ewig und glücklich wohnen, durch keinen Tod von ihnen getrennt, mit keiner Last von ihnen beschwert, da sie solches doch für möglich erklären bei ihren Göttern in Feuerleibern und bei Jupiter selbst, dem Götterkönig, in der Gesamtheit der körperlichen Elemente? Denn wenn die Seele, um glücklich zu sein, jeglichen Leib fliehen muss, so sollten diese Götter nur schleunigst ihre Gestirnkugeln verlassen und Jupiter aus Himmel und Erde weichen; können sie das nicht, so sollten sie für unselig erachtet werden. Aber weder das eine noch das andere passt den Platonikern, sie wagen es nicht, ihren Göttern die Trennung vom Leibe zuzuschreiben, damit sie in ihnen nicht Sterbliche zu verehren den Anschein erwecken, und sie wagen ebenso wenig von Aufhebung der Glückseligkeit bei ihnen zu sprechen, um nicht deren Unseligkeit eingestehen zu müssen. Es ist also durchaus nicht nötig, zur Erlangung der Glückseligkeit jegliche Art von Leib zu meiden, sondern nur einen vergänglichen, lästigen, beschwerlichen, dem Tode verfallenen; nicht den Leib, wie ihn die Güte Gottes den ersten Menschen anerschaffen hat, sondern den, wie ihn die Sündenstrafe heruntergebracht hat.

1: Nach. Platos Anschauung ruht die Erde im Mittelpunkt des Weltalls.< >

2: so Porphyrius; vgl. unten XXII, 26.< >

18. Widerlegung des Einwurfs der Philosophen, irdische Leiber könnten nicht im Himmel sein, weil das Irdische durch sein natürliches Gewicht zur Erde gezogen werde.

Aber, so hält man uns entgegen, schon das natürliche Gewicht bannt notwendig die irdischen Leiber auf die Erde oder zwingt sie zur Erde nieder, und deshalb können sie unmöglich im Himmel sein. Jene ersten Menschen zwar befanden sich auf Erden in einem fruchtbaren Haine, der den Namen Paradies erhielt¹; weil jedoch im Hinblick auf den Leib, mit dem Christus gen Himmel fuhr, und auf die Leiber der Heiligen, wie sie bei der Auferstehung gestaltet sein werden, auch auf diesen Einwurf erwidert werden muss, so möchte ich die Gegner auffordern, das irdische Schwergewicht selbst einmal etwas genauer ins Auge zu fassen. Wenn es menschliche Kunst fertig bringt, aus Metallen, die im Wasser sofort untergehen, durch geeignete Bearbeitung Behältnisse entstehen zu

lassen, die schwimmen können, wie viel annehmbarer und wirksamer vermag dann eine verborgene Behandlungsweise von Seiten Gottes, dessen allmächtiger Wille nach Plato das Entstandene vor dem Untergang und das Verbundene vor der Auflösung bewahren kann, obwohl die Verbindung von Unkörperlichem mit Körperlichem weit wunderbarer ist als die von Körperlichem jeder Art untereinander, irdischen Massen die Eigenschaft zu verleihen, dass sie durch keine Schwere nach unten gezogen werden, und ebenso hinwieder vollkommen glückseligen Seelen die Eigenschaft, dass sie ihren wenn auch irdischen, doch bereits unvergänglichen Leibern eine Stelle anweisen, wo sie wollen, und sie beliebig bewegen, ohne dass Stellung und Bewegung die geringste Schwierigkeit machten! Wenn Engel das gelegentlich tun und irdische Wesen aller Art beliebig aufgreifen und an beliebige Orte versetzen, dürfte man annehmen, sie könnten das nicht 2 oder trügen schwer an der Last? Warum sollten wir also nicht auch glauben, dass die durch Gottes Gnade vollkommenen und glückseligen Geister der Heiligen ohne jede Schwierigkeit ihre Leiber versetzen können, wohin sie wollen, und ihnen eine Stelle anweisen können, wo sie wollen. Unterschiede der Lastempfindung gibt es ja selbst im irdischen Bereich; während im allgemeinen Lasten je größer desto schwerer sind und demnach die mehrgewichtigen ihre Träger stärker drücken als die mindergewichtigen, so trägt doch die Seele die Glieder ihres Leibes mit größerer Leichtigkeit, wenn sie in gesundem Zustande stark sind, als wenn sie in krankem Zustande mager sind. Und obwohl für Träger ein gesunder und kräftiger Mensch schwerer zu tragen ist als ein schwächlicher und kranker, so ist doch der Mensch selbst gewandter im Bewegen und Tragen seines Körpers, wenn dieser bei guter Gesundheit mehr Masse hat, als wenn er von Pest oder Hunger zu völliger Kraftlosigkeit heruntergebracht ist. So sehr kommt es auch bei irdischen Leibern, und zwar noch im Zustand der Vergänglichkeit und Sterblichkeit, gegenüber dem Gewicht der Masse auf die jeweilige Beschaffenheit an. Und nun denke man an den gewaltigen und mit Worten gar nicht darlegbaren Unterschied zwischen dem, was wir hienieden Gesundheit nennen, und der künftigen Unsterblichkeit! Mit dem Hinweis auf die Schwere des Leibes kommen also die Philosophen unserm Glauben nicht bei. Ich will kein Gewicht legen auf den Widerspruch, dass sie an einen irdischen Leib im Himmel nicht glauben, während doch die ganze Erde im Nichts in der Schwebe gehalten wird. Vielleicht ließe sich hierfür auch in der Tat eine wahrscheinliche Begründung geben, hergenommen von der Lage der Erde im Mittelpunkt der Welt, da alles Schwere nach dem Mittelpunkt strebt. Ich sage nur: Die geringeren Götter, denen Plato mit der Erschaffung der übrigen irdischen Lebewesen auch die des Menschen zuteilt, waren nach Plato imstande, dem Feuer die Eigenschaft des Brennens zu benehmen, die des Leuchtens, wie sie durch die Augen hervorbricht, zu belassen 3, und dem höchsten Gott, der durch die Macht seines Willens nach demselben Plato bewirken kann, dass Entstandenes nicht stirbt und so Verschiedenes und Unähnliches wie Körperliches und Unkörperliches durch keine Trennung auseinander gerissen werden kann, diesem höchsten Gott wollen wir nicht unbedenklich die Macht zuschreiben, dem Menschenleib, dem er Unsterblichkeit schenkt, die Vergänglichkeit zu benehmen und das Wesen zu belassen, an ihm die Übereinstimmung der Gestalt und der Glieder beizubehalten und die schwerfällige Gewichtslast aufzuheben? Indes über den Glauben an die Auferstehung der Toten und über deren unsterbliche Leiber wird, so Gott will, zu Ende dieses Werkes 4 ausführlicher zu handeln sein.

1: Man wird den Gedanken ergänzen müssen: und waren da glückselig, weshalb eigentlich die Erörterung des Einwurfs an dieser Stelle, wo es sich um die Frage der Möglichkeit glückseligen Lebens im Leibe handelt, unterbleiben könnte. <>

2: Nach dem Zusammenhang ist hier entgegen der handschriftlichen Überlieferung doch wohl die Lesart der Benediktiner-Ausgabe vorzuziehen: „sie könnten das nur mit Mühe“. <>

3: Plato spricht im Timäus, da wo von der Erschaffung des menschlichen Leibes die Rede ist, davon, dass die Augen teil hätten an jenem Feuer, das nicht Brand verursacht, sondern das freundliche Licht des Tages über die Welt ausgießt. <>

4: XXII, 11 ff. <>

19. Auseinandersetzung mit den Lehrmeinungen derer, die die ersten Menschen, falls sie nicht gesündigt hätten, nicht für unsterblich halten und den Seelen im Ewigkeitszustande die Verbindung mit Leibern absprechen.

Nun wollen wir die Erörterung über den Leib der ersten Menschen wieder aufnehmen und weiterführen; ihn hätte jener Tod, der sich für die Guten gut erweist und nicht etwa nur wenigen Einsichtsvollen oder nur den Gläubigen, sondern allen gar wohl bekannt ist, jener Tod, durch den die Trennung der Seele vom Leibe herbeigeführt wird, und so jedenfalls der Leib des Lebewesens, der augenscheinlich lebte, augenscheinlich abstirbt, er hätte den Leib der ersten Menschen nicht getroffen, wenn er nicht als Strafe der Sünde erfolgt wäre. Mögen immerhin die Seelen der Gerechten und Frommen, woran man nicht zweifeln darf, ihr Leben in der Ruhe hinbringen, so wäre es doch besser für sie, in der Verbindung mit ihren wohlgehaltenen Leibern zu leben; werden ja selbst die, welche in allweg ohne Leib zu sein für das Glückseligste erachten, durch einen Widerspruch in ihrer Meinung Lügen gestraft. Keiner von ihnen würde sich getrauen, die weisen Menschen, gleichviel ob dem Tod eine Zukunftsbeute oder schon gestorben, d. h. ob des Leibes ledig oder dereinst erst vom Leibe scheidend, über die unsterblichen Götter zu stellen, denen nach Plato der höchste Gott ein ungemein großes Gnadengeschenk verheißt, unauflösliches Leben nämlich, d. i. ewig dauernde Gemeinschaft mit ihren Leibern. Und vortrefflich stehe es, meint Plato, um die Menschen, vorausgesetzt, dass sie das irdische Leben fromm und gerecht hingebacht haben, indem sie nach der Trennung von ihrem eigenen Leibe in den Schoß der Götter aufgenommen würden, die ihren Leib niemals verlassen, „Und erinnerungslos aufs neu das Gewölbe des Himmels Schauen und wieder zurück in Leiber zu wandern verlangen, wie sich Vergil im Anschluss an die platonische Lehre ausdrückt [nach Platos Ansicht können nämlich die Seelen der Sterblichen nicht immerfort in ihren eigenen Leibern verharren, sondern werden durch den unvermeidbaren Tod von ihnen getrennt, können aber auch nicht ewig ohne Leiber bleiben, sondern abwechselungsweise werden unablässig die Toten zu Lebenden und die Lebenden zu Toten¹. Von den übrigen Menschen würden sich also die Weisen darin unterscheiden, dass sie nach dem Tode in Gestirne versetzt werden. Dort würde jeder eine Zeitlang in dem ihm entsprechenden Sterne ruhen und dann abermals, der Erinnerung an das frühere Elend bar und von dem Verlangen nach dem Besitz eines Leibes überwältigt, zu den Mühen und Beschwerden der Sterblichen zurückkehren. Dagegen würden die Toren sofort nach dem Tode in Leiber zurückversetzt, wie sie ihren Missverdiensten entsprächen, seien es Menschen- oder Tierleiber. Plato hat demnach sogar den guten und weisen Seelen, da ihre Leiber nicht derart sind, um immerfort und ewig in Verbindung damit leben zu können, das harte Los zugewiesen, weder in ihren Leibern verharren noch ohne sie in ewiger Reinheit bleiben zu können. Von dieser Lehre Platos war schon früher die Rede² und es wurde da ausgeführt, wie Porphyrius sich ihrer schämte angesichts der christlichen Zeitströmung und nicht nur mit den Tierleibern für Menschenseelen aufräumte, sondern auch die Seelen der Weisen von der Verbindung mit dem Körperhaften so gänzlich befreit wissen wollte, dass sie, jeglichen Leib meidend, glücklich beim Vater ohne Ende behalten würden. Er hat also, um nicht von Christus besiegt zu erscheinen, der den Heiligen ewiges Leben verheißt, auch seinerseits den gereinigten Seelen ihren Platz angewiesen in ewiger Seligkeit ohne Rückkehr zu dem früheren Elend; und hat zugleich, um sich in Gegensatz zu Christus zu setzen, die Auferstehung unverweslicher Leiber in Abrede gestellt und behauptet, die Seelen würden ewig leben ohne irdischen, ja überhaupt ohne jeglichen Leib. Dabei hat er aber andererseits nicht verboten, dass sich die Seelen den mit Leibern behafteten Göttern in religiöser Verehrung unterwerfen. Offenbar nur deshalb, weil er sie, obwohl mit keinem Körper verbunden, doch nicht für besser hielt als die Götter. Wenn sie sich also die menschlichen Seelen nicht über die glückseligen und gleichwohl in ewigen Leibern befindlichen Götter zu stellen getrauen — und sie getrauen sich, denke ich, nicht —, warum dünkt sie dann die Lehre des christlichen Glaubens ungereimt, wonach einerseits die ersten Menschen so erschaffen wurden, dass sie im Fall der Sündenlosigkeit durch keinen Tod von ihrem Leibe getrennt worden wären, sondern, zum Lohn für die Wahrung des Gehorsams mit Unsterblichkeit begabt, in Verbindung mit ihrem Leibe ewig gelebt hätten, und andererseits die Heiligen in der Auferstehung ihren eigenen Leib, worin sie

sich hienieden abgemüht haben, in einem Zustand erhalten werden, dass ihrer Leiblichkeit keinerlei Verfall oder Hinderlichkeit begegnen kann und ebenso wenig ihrer Glückseligkeit ein Schmerz oder Unheil?

1: Vgl. auch oben X 30.<>

2: Oben X 30.<>

20. Die Leiblichkeit der Heiligen, dermalen ruhend in Hoffnung, soll einst zu besserer Beschaffenheit erneuert werden, als sie bei den ersten Menschen vor der Sünde war.

Und so fühlen dermalen die Seelen der verstorbenen Heiligen den Tod, durch den sie von ihrem Leibe getrennt worden sind, deshalb nicht als Beschwerde, weil ihre „Leiblichkeit in Hoffnung ruht“¹, mag ihr auch nach Entfliehen aller Empfindung Schmach aller Art angetan worden sein. Denn diese Seelen verlangen nicht, wie Plato meinte, der Erinnerung bar, nach Leibern, sondern eingedenk der Verheißung dessen, der niemand irreführt, der ihnen über die volle Erhaltung selbst ihrer Haare Sicherheit gegeben hat², erwarten sie in Sehnsucht und Geduld die Auferstehung des Leibes, in welchem sie viel Hartes erduldet haben, während sie fürder in ihm nichts solches mehr empfinden sollen. Denn wenn sie ihre Leiblichkeit schon damals nicht hassten³, als sie sie, wenn sie aus Schwachheit dem Geiste widerstand, nach dem Rechte des Geistes in Schranken wiesen, wie viel mehr lieben sie sie nun, da auch sie eine geistige werden soll! Wie man nämlich einen Geist, der dem Fleische Untertan ist, sehr bezeichnend einen fleischlichen nennt, so darf man eine dem Geiste botmäßige Leiblichkeit mit Recht eine geistige nennen, nicht weil sie sich in einen Geist verwandelt, wie manche glauben auf Grund des Schriftwortes⁴: „Gesäet wird ein seelischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib“, sondern weil sie dem Geiste mit höchster und wunderbarer Leichtigkeit des Gehorchens ergeben sein und den ganz bestimmten Willen einer unlöslichen Unsterblichkeit aufs genaueste erfüllen wird, ohne jedes Gefühl einer Last, ohne die drohende Aussicht auf Verfall, ohne alle Schwerfälligkeit. Denn der geistige Leib wird nicht sein, wie der jetzige auch bei allerbesten Gesundheit ist, noch auch von der Art, wie der Leib vor der Sünde bei den ersten Menschen war, die freilich nicht sterben sollten, wenn sie nicht sündigten, aber doch wie die Menschen Nahrung zu sich nahmen, da sie noch nicht einen geistigen, sondern noch erst einen seelischen Leib trugen. Und wenn dieser Leib auch nicht alterte und somit nicht von selbst dem Tode verfiel [ein Zustand, der ihm aus dem Lebensbaum, der zugleich mit dem verbotenen Baum inmitten des Paradieses stand, durch außerordentliche Gnade Gottes zuteil ward], so nahm er doch noch andere Speisen zu sich, ausgenommen von dem einen Baum, der verboten war, nicht als ob er an sich etwas Böses gewesen wäre, sondern um das Gut des reinen und einfachen Gehorsams einzuschärfen, der eine herrliche Tugend des vernunftbegabten, Gott dem Schöpfer unterstehenden Geschöpfes ist. Denn wo nichts Böses zu berühren war, bestand die Sünde klärlich nur im Ungehorsam, wenn Verbotenes berührt würde. Andere Nahrung also bewirkte, dass der tierische Leib keine Beschwerde durch Hunger und Durst empfand; vom Lebensbaum dagegen kostete man, damit er nicht vom Tod irgendwoher beschlichen werde oder, von Alter aufgerieben, im Lauf der Zeit zugrunde gehe, gleichsam als sollte das übrige zur Nahrung dienen, der Lebensbaum aber zum Heilszeichen. Der Lebensbaum im irdischen Paradies hätte also ungefähr die Bedeutung wie im geistigen, d. i. übersinnlichen Paradies die Weisheit Gottes, von der geschrieben steht⁵: „Ein Baum des Lebens ist sie denen, die sie erfassen“.

1: Ps. 15, 9.<>

2: Luk. 21, 18.<>

3: Vgl. Eph. 5, 29.<>

4: 1 Kor. 15, 44.<>

5: Spr. 3, 18.<>

21. Unter dem Paradies, worin sich die ersten Menschen befanden, kann man recht wohl etwas Geistiges verstehen, ohne dass die Geschichtserzählung über das Paradies als einen wirklichen Ort angetastet würde.

Darum rechnen manche das ganze Paradies selbst auch zu den übersinnlichen Dingen, den Aufenthaltsort der Stammeltern des Menschengeschlechtes nach dem Berichte der in allweg wahrhaftigen Heiligen Schrift, und beziehen jene Bäume und fruchttragenden Sträucher auf Lebenstugenden und sittliche Beschaffenheiten, und zwar in dem Sinne, als handle es sich da nicht um sichtbare und körperliche Dinge, sondern sei das so gesagt oder niedergeschrieben zur Bezeichnung von übersinnlichen Dingen¹. Als ob das Paradies, weil man es auch geistig auffassen kann, nicht ein wirklicher Ort hätte sein können; gleich als wenn es nicht zwei Frauen, Agar und Sara, gegeben hätte und zwei Söhne Abrahams von ihnen, einen von der Magd und einen von der Freien, weil der Apostel² in ihnen die beiden Testamente gesinnbildet sein lässt; oder es keinen Fels gegeben hätte, aus dem der Stab des Moses Wasser schlug³, weil man darunter auch in übertragener Bedeutung Christus verstehen kann gemäß dem Worte des Apostels⁴: „Der Fels aber war Christus“. Niemand also verwehrt, unter dem Paradies das Leben der Seligen zu verstehen, unter seinen vier Strömen die vier Tugenden: Klugheit, Starkmut, Mäßigung und Gerechtigkeit, unter seinen Bäumen alle nützlichen Wissenschaften und Künste und unter deren Früchten die Sitten der Frommen, unter dem Lebensbaum die Weisheit als die Mutter aller Güter und unter dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen die Erfahrung infolge der Übertretung des Gebotes. Denn gut ist es, dass Gott Strafe festgesetzt hat für die Sünde, weil es so gerecht ist, aber nicht zu seinem Besten erfährt sie der Mensch. Man mag dies alles auch auf die Kirche deuten und es demgemäß richtiger als prophetische Vorzeichen auffassen: das Paradies als die Kirche selbst, wie von ihr im Hohen Liede zu lesen ist⁵, die vier Paradiesesströme als die vier Evangelien, die fruchttragenden Bäume als die Heiligen, und ihre Früchte als deren Werke, den Lebensbaum als den Heiligen der Heiligen, als Christus, den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen als den eigenen freien Willen. Denn auch von sich selbst kann der Mensch, wenn er den göttlichen Willen verachtet, nur zu seinem Verderben Gebrauch machen, und so lernt er den Unterschied kennen zwischen dem Anschluss an das allen gemeinsame Gut und dem Ergötzen am eigenen Sondergut. Liebt er sich selbst, so wird er sich selbst überlassen, damit er dann, vorausgesetzt, dass er sein Elend fühlt, voll Furcht und Trauer mit dem Psalmisten ausrufe⁶: „In mir selbst ist verwirrt meine Seele“, und sich auffaffe und bessere und dann spreche⁷: „Meine Kraft bewahre ich in Dir“. All das und vielleicht sonst noch Entsprechendes mag man über die geistige Bedeutung des Paradieses sagen, niemand wehrt es, wenn man nur auch an die geschichtliche Wahrheit glaubt, wie sie durch die getreue Schilderung der Geschehnisse nahe gelegt wird.

1: Die allegorische Schriftauffassung der Alexandriner ist gemeint. <>

2: Gal. 4, 22 ff.<>

3: Exod. 17, 6; Num. 20, 11.<>

4: 1 Kor. 10, 4.<>

5: Hohesl. 4, 12 f.<>

6: Ps. 41, 7.<>

7: Ebd. 58, 10.<>

22. Der Leib der Heiligen wird nach der Auferstehung geistig sein, ohne dass jedoch Fleisch in Geist verwandelt würde.

Der Leib der Gerechten nun, wie er in der Auferstehung sein wird, bedarf keines Lebensbaumes, der ihn vor todbringender Krankheit oder Greisenhaftigkeit bewahre, noch sonstiger leiblicher Nahrungsmittel, um etwaiger Hunger- und Durstbeschwer vorzubeugen; denn er wird mit dem unverlierbaren und gänzlich unverkümmerten Gnadengeschenk der Unsterblichkeit begabt sein, so dass er nur, wenn er will, Speise genießt, also fähig ist dazu, nicht aber das Bedürfnis danach hat. So hielten es auch die Engel, wo sie in sichtbarer und greifbarer Gestalt erschienen: sie aßen, nicht weil sie mussten, sondern weil sie konnten und wollten, um sich den Menschen anzupassen durch

menschliche Art bei ihrer Dienstleistung [denn dass sie nur dem Scheine nach gegessen hätten, wenn sie von Menschen als Gäste aufgenommen wurden¹, ist nicht anzunehmen], obwohl es denen, die um ihre Engeleigenschaft nicht wussten, vorkam, als nähmen sie wie wir aus Bedürfnis Speise zu sich. Darum sagt der Engel im Buche Tobias²: „Ihr sähet mich essen, aber ihr sähet es nach eurer Art“ d. i. ihr glaubtet, ich nähme Speise, wie ihr tut, aus Bedürfnis, den Leib zu erquicken. Kann aber auch vielleicht bei den Engeln eine andere Auffassung Platz greifen, so steht doch beim Erlöser selbst für den christlichen Glauben unzweifelhaft fest, dass er auch nach der Auferstehung, bereits im geistigen, aber doch eben wirklichen Fleische, Speise und Trank mit den Jüngern nahm³. Denn nicht die Fähigkeit, sondern nur das Bedürfnis zu essen und zu trinken ist aufgehoben bei solchen Leibern. Sie werden daher auch nicht deshalb, weil sie aufhörten, Leiber zu sein, geistig sein, sondern weil ihr Sein auf dem belebenden Geiste beruhen wird.

1: Gen. 18; Tob. 11, 20.<>

2: Tob. 12, 19.<>

3: Luk. 24.<>

23. Über die Begriffe: „seelischer Leib und geistiger Leib“ (1 Kor. 15, 44.) und „sterben in Adam“ und „belebt werden in Christo“ (Ebd. 15, 22.)

Wie nämlich unser jetziger Leib, der eine lebendige Seele hat, aber noch nicht den belebenden Geist, als seelisch gilt und doch nicht eine Seele ist, sondern ein Leib, so heißt der Auferstehungsleib ein geistiger, ohne dass wir ihn deshalb für einen Geist halten dürften. Vielmehr wird er ein Leib sein, der Wesenheit nach Fleisch, aber durch den belebenden Geist aller Schwerfälligkeit und Vergänglichkeit des Fleisches überhoben. Da wird der Mensch nicht mehr erdhaft, sondern himmlisch sein; nicht als wäre der von der Erde genommene Leib nicht er selbst, sondern weil er durch des Himmels Gabe nunmehr von einer Art sein wird, dass er sich zum Bewohnen des Himmels eignet, und zwar ohne seine Natur zu verlieren, lediglich durch Änderung seiner Beschaffenheit. Jedoch der erste Mensch, erdhaft aus der Erde¹, ward zur lebenden Seele erschaffen, nicht zum belebenden Geist; das war ihm als Lohn des Gehorsams vorbehalten. Sein Leib also, der zur Abwehr von Hunger und Durst Speise und Trank brauchte und nicht durch jene vollkommene und unauflösliche Unsterblichkeit vor dem Tode bewahrt und in Jugendblüte erhalten wurde, sondern durch den Lebensbaum, war ohne Zweifel nicht ein geistiger, sondern ein seelischer Leib, jedoch hätte er nicht sterben sollen, wenn der Mensch nicht durch die Sünde der von Gott vorhergesagten und angedrohten Strafe verfallen wäre. So aber wurde der Mensch, ohne dass ihm außerhalb des Paradieses die Nahrungsmittel vorenthalten worden wären, jedoch unter Entziehung des Lebensbaumes, der Zeit und dem Alter als Beute überlassen zur Auflösung wenigstens jenes Lebens, das er im Paradies hätte er nicht gesündigt, ewig hätte haben können, wenn auch zunächst in einem seelischen Leibe, bis dieser ein geistiger geworden wäre zum Lohn für geleisteten Gehorsam. Obwohl wir daher auch den allbekannten Tod, die Trennung von Leib und Seele, einbegriffen erachten in die Drohung²: „An welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr sterben“, so braucht es doch nicht widersinnig zu erscheinen, wenn sie nicht am selben Tage, da sie die verbotene und todbringende Speise genossen, die gänzliche Trennung vom Leibe erfuhren. An jenem Tage trat bei ihnen vielmehr durch Verschlechterung und Verderbung der Natur und die wohlverdiente Entziehung des Lebensbaumes die Unvermeidbarkeit des Todes, auch des leiblichen, ein, die uns hinwieder schon angeboren ist. Daher heißt es beim Apostel³ nicht: Der Leib zwar wird dem Tode anheim fallen um der Sünde willen, sondern: „Der Leib zwar ist gestorben um der Sünde willen, der Geist jedoch ist Leben um der Gerechtigkeit willen“. Und er schließt daran die Worte⁴: „Wenn aber der Geist dessen, der Christum von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber beleben durch seinen in euch wohnenden Geist“. Zum belebenden Geist also wird alsdann der Leib werden, der jetzt lebendige Seele ist und gleichwohl vom Apostel als tot bezeichnet wird, weil er bereits in die Unvermeidbarkeit des Todes

verwickelt ist. Im Paradies dagegen war er zwar nicht belebender Geist, aber doch [in einer Weise] lebendige Seele, dass man ihn nicht als tot hätte bezeichnen können, da er sich die Unvermeidbarkeit des Todes erst durch Begehung der Sünde zuziehen sollte. Während nun Gott einerseits den Tod der Seele, der eintrat durch sein Verlassen der Seele, andeutete durch die Frage: „Adam wo bist du?“⁵ und andererseits den Tod des Leibes, der eintritt durch Scheiden der Seele, andeutete in den Worten⁶ : „Staub bist du und zu Staub sollst du werden“, hat er vom zweiten Tod wohl deshalb nichts gesagt, weil er ihn mit Rücksicht auf das Neue Testament, wo der zweite Tod in aller Deutlichkeit geoffenbart wird, noch verborgen wissen wollte. Zunächst sollte nur der erste Tod, der allen gemeinsame, als Folge der in dem Einen allen gemeinsam gewordenen Sünde hervortreten; der zweite Tod dagegen ist ja nicht allen gemeinsam im Hinblick auf die, „die nach dem Ratschluss berufen sind, die er“ schon voraus „vorhergewusst und vorherbestimmt hat“, wie der Apostel sagt 7 , „gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern“, die Gottes Gnade durch den Mittler von dem zweiten Tode erlöst hat.

Dass nun der erste Mensch in einem seelischen Leibe erschaffen worden, darüber spricht sich der Apostel ebenfalls aus; um nämlich das, was jetzt seelisch ist, zu unterscheiden von dem Geistigen, das in der Auferstehung eintreten wird, sagt er⁸ : „Gesäet wird [der Leib] in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslichkeit; gesäet wird er in Schmach, auferstehen wird er in Herrlichkeit, gesäet wird er in Schwachheit, auferstehen wird er in Kraft; gesäet wird ein seelischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib“. Sodann fügt er zum Beweise dessen bei: „Gibt es einen seelischen Leib, so gibt es auch einen geistigen Leib“. Und um klar zu machen, was ein seelischer Leib sei, sagt er: „So steht auch geschrieben⁹ : Es ward der erste Mensch zu einer lebendigen Seele“. Damit wollte er also klar machen, was ein seelischer Leib sei, obschon die Schrift vom ersten Menschen, Adam genannt, da ihm durch Gottes Hauch die Seele erschaffen ward, nicht sagt: Es ward der Mensch in einem seelischen Leibe, sondern: „Es ward der Mensch zu einer lebendigen Seele“. Den seelischen Leib des Menschen also will der Apostel verstanden wissen in dem Schriftwort: „Es ward der erste Mensch zu einer lebendigen Seele“. Wie aber der geistige Leib zu verstehen sei, erklärt er in den anschließenden Worten: „Der letzte Adam ward zu einem belebenden Geist“, ohne Zweifel auf Christus anspielend, der nunmehr von den Toten so auferstanden ist, dass er fürder überhaupt nicht mehr sterben kann. Und endlich folgen die Worte: „Doch nicht zuerst das Geistige, sondern das Seelische, dann das Geistige“. Und damit gibt er noch viel deutlicher zu erkennen, dass er an den seelischen Leib gedacht hat bei dem Schriftwort, der erste Mensch sei zur lebendigen Seele geworden, und an den geistigen Leib bei seinen eigenen Worten: „Der letzte Adam ward zum belebenden Geist“. Denn voran geht der seelische Leib, wie der erste Adam einen hatte, wenn auch nicht einen dem Tode verfallenen ohne vorangegangene Sünde, und wie wir jetzt einen haben, mit insofern veränderter und verschlechterter Natur, als für ihn nach der Sünde nunmehr die Unvermeidbarkeit des Todes als Folge eingetreten ist [einen solchen zunächst zu haben ließ sich auch Christus herab zu unserem Besten, nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Machtvollkommenheit]; dann erst kommt der geistige Leib, wie er bereits vorangegangen ist in Christus als unserm Haupte, in seinen Gliedern aber folgen wird durch die schließliche Auferstehung der Toten.

Im Anschluss daran gibt der Apostel sodann den in die Augen springenden Unterschied zwischen diesen beiden „Menschen“ an: „Der erste Mensch aus Erde ist irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische, so auch die irdischen; wie der himmlische, so auch die himmlischen. Und wie wir das Ebenbild des irdischen angezogen haben, so wollen wir auch das Ebenbild dessen anziehen, der im Himmel ist“. Der Apostel meint das in dem Sinne, dass es jetzt in uns vor sich gehen möge durch die Wirkung des Sakramentes der Wiedergeburt, wie er an einer andern Stelle sagt¹⁰ : „Ihr alle, die ihr in Christo getauft seid, habt Christum angezogen“; in Wirklichkeit aber wird es sich erst vollenden, wenn auch in uns das, was seelisch ist durch die Geburt, durch die Auferstehung geistig geworden ist. Denn „der Hoffnung nach sind wir gerettet worden“, um mich wieder seiner Worte¹¹ zu bedienen. Das Ebenbild des irdischen Menschen haben wir angezogen durch die Vererbung der Übertretung und des Todes auf dem Wege der Zeugung; das Ebenbild des himmlischen Menschen werden wir anziehen durch die

Gnade der Verzeihung und des ewigen Lebens, die Wirkung der Wiederzeugung, und zwar allein auf dem Wege über den „Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus“¹². Ihn versteht er unter dem himmlischen Menschen, weil er vom Himmel kam, um sich mit dem Leibe irdischer Sterblichkeit zu bekleiden und so diesen Leib mit himmlischer Unsterblichkeit auszustatten. Und himmlisch nennt er auch andere, weil sie durch Gnade Glieder Christi werden, so dass Christus mit ihnen eins ist wie Haupt und Leib. Das spricht er im nämlichen Briefe¹³ deutlicher also aus: „Durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung von den Toten. Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden hinwieder in Christo alle lebendig gemacht werden“; nunmehr im geistigen Leibe natürlich, der zum belebenden Geiste wird; „alle“ übrigens, nicht weil alle, die in Adam sterben, Glieder Christi sein werden [der weitaus größere Teil davon wird vielmehr mit dem zweiten, ewig währenden Tode bestraft], sondern deshalb ist in beiden Satzgliedern „alle“ gesetzt, weil man nur in Christo durch einen geistigen Leib belebt wird, wie man nur in Adam dem seelischen Leibe nach stirbt. Demnach ist durchaus nicht anzunehmen, dass wir bei der Auferstehung einen Leib erhalten werden, wie ihn der erste Mensch vor der Sünde hatte, und die Worte: „Wie der irdische [Mensch], so die irdischen“ dürfen auch nicht bezogen werden auf etwas, was durch Begehung der Sünde herbeigeführt worden ist. Denn irrig wäre die Ansicht, der Mensch hätte vor der Sünde einen geistigen Leib gehabt, der erst infolge der Sündenschuld in einen seelischen verwandelt worden wäre. Wer das meinte, würde die Worte des großen Lehrers zu wenig beachten: „Gibt es einen seelischen Leib, so gibt es auch einen geistigen; so steht auch geschrieben: Es ward der erste Mensch zu einer lebendigen Seele“. Das ist doch nicht erst nach der Sünde so geworden, da es sich hier um die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen handelt, für die der heilige Apostel dieses Zeugnis des Gesetzes aufruft, um das Vorhandensein eines seelischen Leibes darzutun.

1: Ebd. 15, 47.<>

2: Gen. 2, 17.<>

3: Röm. 8, 10.<>

4: Ebd. 8, 11.<>

5: Gen. 3, 9. Vgl. oben Kap. 15 dieses Buches.<>

6: Gen. 3, 19.<>

7: Röm. 8, 28 f.<>

8: 1 Kor. 15, 42 ff.<>

9: Gen. 2, 7.<>

10: Gal. 3, 27.<>

11: Röm. 8, 24.<>

12: 1 Tim. 2, 5.<>

13: 1 Kor. 15, 21 f.<>

24. Über die Bedeutung des Anhauchens Gottes, durch das der erste Mensch zur lebendigen Seele ward, und die Bedeutung jenes Anhauchens, mit dem der Herr seine Worte an die Jünger begleitete: „Empfanget den Heiligen Geist“.

Daher ist auch die von manchen vertretene Auffassung nicht recht wohlwogen ¹, die in dem Schriftwort ²: „Gott hauchte in sein Angesicht den Geist des Lebens, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele“ nicht die Erschaffung der Seele des ersten Menschen sehen will, sondern die Belebung der schon Eineschaffenen durch den Heiligen Geist. Sie lassen sich davon bestimmen, dass der Herr Jesus nach seiner Auferstehung von den Toten seine Jünger anhauchte mit den Worten ³: „Empfanget den Heiligen Geist“. Deshalb denken sie bei jenen Worten des Schöpfungsberichtes an ein Vorkommnis ähnlich diesem, als ob auch bei diesem der Evangelist die Worte folgen ließe: Und sie wurden zu einer lebendigen Seele. Hieße es wirklich so, dann würden wir den Schöpfungsbericht dahin auffassen, dass der Geist Gottes für die Seelen eine Art Leben sei und dass die vernünftigen Seelen ohne ihn als tot zu erachten seien, mögen immerhin ihre dermaligen Leiber offensichtlich leben. Aber dass sich nicht eine Geistergießung bei der Erschaffung des Menschen zutrug, bezeugt der Wortlaut des Berichtes: „Und Gott

gestaltete den Menschen als Staub von der Erde“. Das hat man dann 4, um es klarer zu machen, in die Worte umgesetzt: „Und Gott bildete den Menschen aus Erdschlamm“5, weil vorhergeht: „Ein Quell stieg auf aus der Erde und befeuchtete die ganze Oberfläche der Erde“; es legt sich also der Gedanke an den aus Erde und Feuchtigkeit sich bildenden Schlamm nahe. Denn auf die eben angeführten Worte folgt unmittelbar: „Und Gott gestaltete den Menschen als Staub von der Erde“, wie die griechischen Handschriften haben, aus denen der Schrifttext selbst ins Lateinische übersetzt ist. Dabei tut es nichts zur Sache, ob man das griechische eplasen mit „formavit“ [„gestaltete“] oder mit „finxit“ [„bildete“] wiedergibt; wortgetreuer ist „finxit“. Durch die Wahl des Ausdrucks „formavit“ vermied man jedoch eine Zweideutigkeit, weil im Lateinischen fingere, wie sich der Sprachgebrauch herausgebildet hat, mehr von solchen gesagt wird, die etwas mit Hilfe von Verstellung und Lüge frei erfinden. Also dieser aus Erdenstaub oder Erdschlamm [es war feuchter Staub] gestaltete Mensch, dieser „Staub von der Erde“, um mich wörtlich an die Schrift zu halten, ist, wie der Apostel lehrt, ein beseelter Leib geworden, als er eine Seele erhielt: „Und es ward“ dieser „Mensch zur lebendigen Seele“, d. h. dieser gestaltete Staub ward zur lebendigen Seele.

Aber, wendet man ein, er muss doch schon eine Seele gehabt haben, sonst würde er nicht Mensch genannt, da doch der Mensch nicht Leib allein und nicht Seele allein ist, sondern ein Wesen, das aus Leib und Seele zusammen besteht. Das ist ja richtig, dass die Seele nicht der ganze Mensch, sondern sein besserer Teil ist, und dass der Leib nicht der ganze Mensch, sondern sein niedrigerer Teil ist; und erst wenn beides miteinander verbunden ist, spricht man von einem Menschen; allein diese Bezeichnung wird doch auch von den einzelnen Teilen gebraucht. Der alltägliche Sprachgebrauch gestattet zu sagen: Dieser Mensch ist verschieden und befindet sich jetzt in der Ruhe oder in Pein, obwohl man das nur von der Seele sagen kann; oder: Da und da ist dieser Mensch begraben, obwohl das nur vom Leibe verstanden werden kann. Oder will man sich darauf berufen, dass die Heilige Schrift solchen Sprachgebrauch nicht kennt? Aber sie gibt vielmehr uns darin Recht und gebraucht sogar da, wo beides verbunden ist und es sich um einen lebenden Menschen handelt, den Ausdruck Mensch für jeden einzelnen Teil, indem sie die Seele den inneren Menschen und den Leib den äußeren Menschen nennt, als wären es zwei Menschen, da doch beides zusammen nur den einen Menschen ausmacht. Man darf in der Tat nur darauf achten, in welcher Hinsicht der Mensch Gottes Ebenbild und auf der andern Seite Staub und Staubesbeute heißt: das eine im Hinblick auf die vernünftige Seele, wie sie Gott durch Einblasen, oder vielleicht besser gesagt, durch Einhauchen dem Menschen gegeben, d. i. dem Leibe des Menschen; das andere im Hinblick auf den Leib, wie Gott ihn gebildet hat aus Staub als Mensch, dem eine Seele verliehen ward, auf dass er ein beseelter Leib werde, d. i. dass der Mensch werde zur lebendigen Seele.

Also wollte der Herr in dem Vorgang des Einhauchens, womit er die Worte begleitete: „Empfanget den Heiligen Geist“, doch wohl darauf hinweisen, dass der Heilige Geist nicht allein des Vaters, sondern auch sein, des Eingeborenen, Geist ist. Ein und derselbe Geist ist ja der des Vaters und der des Sohnes, mit dem zusammen eine Dreieinigkeit bilden der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, und er ist Schöpfer, nicht ein Geschöpf. Denn jener körperliche Hauch aus irdischem Munde war nicht das Wesen und die Natur des Heiligen Geistes, sondern, wie gesagt, nur ein sinnfälliger Hinweis darauf, dass der Heilige Geist dem Vater und dem Sohne gemeinsam ist, weil nicht jeder der beiden einen eigenen, sondern beide den einen haben. Allein dieser Geist wird in der Heiligen Schrift stets mit dem griechischen Worte Pneuma bezeichnet, wie ihn auch Jesus an dieser Stelle genannt hat, da er ihn seinen Jüngern mitteilte, durch den Hauch seines leiblichen Mundes ihn Sinn bildend; an keiner Stelle der Heiligen Schrift finde ich diesen je anders genannt. Dagegen in der Stelle: „Und Gott bildete den Menschen als Staub von der Erde und blies oder hauchte in sein Antlitz den Geist des Lebens“, hier hat der griechische Text nicht Pneuma wie der Heilige Geist in der Regel genannt wird, sondern pnoh, ein Wort, das häufiger im Zusammenhang mit einem geschöpflichen Wesen als mit dem Schöpfer gebraucht wird. Manche lateinische Übersetzer haben daher, um den Unterschied anzudeuten, das Wort flatus [Hauch] an dieser Stelle dem Wort Spiritus [Geist] vorgezogen. Denn dasselbe Wort pnoh findet sich in der griechischen Übersetzung auch in der Isaiasstelle, wo Gott sagt 6: „Jeglichen Hauch [flatus] habe ich geschaffen“, wobei

ohne Zweifel jegliche Seele gemeint ist. Also das griechische *pnoh* haben unsere Übersetzer bald mit *flatus*, bald mit *Spiritus* wiedergegeben, oder auch mit *inspiratio* [Einhauchung] oder *aspiratio* [Anhauchung], selbst auch wenn sie von Gott ausgeht; *Pneuma* dagegen stets mit *Spiritus*, mag es sich nun handeln um den Geist des Menschen [den der Apostel meint in der Stelle 7: „Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist?“] oder des Tieres [wie es im Buche Salomons heißt 8: „Wer weiß, ob der Geist des Menschen emporsteigt zum Himmel und der Geist des Tieres hernieder steigt zur Erde?“] oder um das geistartige Luftgebilde, das sonst Wind heißt [dies ist z. B. gemeint in der Psalmstelle 9: „Feuer, Hagel, Schnee, Eis, Sturmgeist“] oder überhaupt nicht um einen geschaffenen Geist, sondern um den Schöpfer, wie der Geist ist, von dem der Herr im Evangelium sagt: „Empfanget den Heiligen Geist“, indem er ihn zugleich Sinn bildet durch Hauch seines leiblichen Mundes, oder in der Stelle 10: „Gehet hin, taufet « alle » Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, wo eben die Dreieinigkeit auf das glänzendste und deutlichste bezeugt ist, oder in der Stelle 11: „Gott ist ein Geist“ und an sehr vielen anderen Stellen der Heiligen Schrift. In all diesen Schriftzeugnissen lesen wir im Griechischen nirgends *pnoh*, immer *Pneuma*, und bei den Lateinern nicht *flatus*, sondern *Spiritus*. Böte daher der griechische Text in der Stelle: „Er hauchte“ oder vielleicht wörtlicher „er blies in sein Angesicht den Geist des Lebens“, statt *pnohn*, wie es dort heißt, das Wort *Pneuma*, so müssten wir darunter noch immer nicht notwendig den Schöpfer-Geist verstehen, der in der Dreieinigkeit den nur ihm eigenen Namen Heiliger Geist führt. Denn es ist kein Zweifel, dass man, wie gesagt, *Pneuma* auch vom Geschöpf, nicht bloß vom Schöpfer gebraucht.

Allein man hat noch einen weiteren Einwand: Der heilige Autor hätte dem Worte „Geist“ nicht die nähere Bestimmung „des Lebens“ beigefügt, wenn er nicht den Heiligen Geist hätte verstanden wissen wollen; noch auch hätte er den Worten: „es ward der Mensch zur Seele“ das Eigenschaftswort „zur lebendigen“ beigefügt, wenn er nicht das Leben der Seele gemeint hätte, das ihr von Gott verliehen wird durch das Geschenk des Geistes Gottes. Da nämlich die Seele ohnehin schon als solche ihr eigenes Leben habe, so lasse sich die Beifügung von „lebendig“ nur dahin verstehen, dass man an das Leben zu denken habe, das ihr durch den Heiligen Geist verliehen wird. Aber so kann man nur folgern, wenn man geistreiche Mutmaßung alles und die Heilige Schrift nichts gelten lässt. Man hätte gar nicht weit zu gehen brauchen; im nämlichen Buch, kurz vorher, heißt es 12: „Die Erde bringe hervor die lebendige Seele“, und zwar da, wo von der Erschaffung aller irdischen Lebewesen berichtet wird. Und es hätte nicht viel Aufmerksamkeit erfordert zu entdecken, dass es dann in der Folge, aber immer noch im nämlichen Buche, heißt 13: „Und alles, was den Geist des Lebens hat, und jeglicher, der sich auf dem Erdboden befand, starb“; so in der Erzählung, dass alles, was auf der Erde lebte, durch die Sündflut zugrunde ging. Wenn wir also, dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift nachgehend, die lebendige Seele und den Geist des Lebens auch bei den Tieren finden, wobei übrigens der griechische Text in der Stelle: „Alles, was den Geist des Lebens hat“ wieder das Wort *pnoh*, nicht das Wort *Pneuma* bietet, so könnten wir hier gerade so gut fragen: Wozu die Beifügung von „lebendig“, da doch die Seele ohne Leben nicht sein kann? und wozu die Beifügung von „des Lebens“ zu dem Worte „Geist“? Aber man sieht wohl ein, dass die Schrift in der ihr eigentümlichen Ausdrucksweise von „lebendiger Seele“ und von „Geist des Lebens“ spricht, wenn sie Lebewesen, d. i. beseelte Körper meint, denen durch ihre Seele auch klare leibliche Empfindung innewohnt. Bei dem Bericht über die Erschaffung des Menschen jedoch vergisst man den Sprachgebrauch der Schrift, obwohl sie sich da genau ihrer Ausdrucksweise bedient, um, bekannt zu geben, dass der Mensch, obschon mit vernünftiger Seele ausgestattet, die sie durch Gottes Hauch erschaffen sein lässt, nicht gleich den Seelen der anderen irdischen Lebewesen durch Zeugungstätigkeit von Wasser und Erde, dennoch nach dem Schöpfungsplane in einem beseelten Leibe, der zustande kommt durch die in ihm lebende Seele, Leben gewinnen sollte, so gut wie jene anderen Lebewesen, von denen sie sagt: „Die Erde bringe hervor die lebendige Seele“ und denen sie in gleicher Weise den Geist des Lebens zuspricht, wobei es im Griechischen auch nicht *Pneuma*, sondern *pnohn* heißt, da eben nicht der Heilige Geist, sondern deren Seele mit diesem Worte bezeichnet werden will.

Aber Gottes Hauch muss doch aus Gottes Mund hervorgegangen sein, und wenn man also unter Gottes Hauch die Seele versteht, so müsste man folgerichtig die Seele als gleichwesentlich mit Gott und als identisch mit jener Weisheit erklären, die gesprochen hat 14 : „Ich bin aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen“. Doch die Weisheit sagt nicht, dass sie aus dem Munde Gottes ausgehaucht worden, sondern dass sie daraus hervorgegangen sei. So wie wir beim Atmen den Hauch erzeugen aus der uns umgebenden Luft, die wir durch Ein- und Ausatmen an uns ziehen und von uns stoßen, und nicht aus unserer Natur, aus unserem Wesen als Menschen, so brauchte Gott den Hauch weder aus seiner Natur noch aus einer geschöpflichen Unterlage hervorzubringen, vielmehr konnte er vermöge seiner Allmacht aus nichts den Hauch hervorbringen, den er, wie es völlig zutreffend heißt, dem Menschenleib durch Zuführung eingehaucht oder eingeblasen hat, einen unkörperlichen Hauch, weil er vom Unkörperlichen ausging, jedoch einen wandelbaren, trotzdem er vom Unwandelbaren ausging, weil es sich um einen erschaffenen Hauch des Unerschaffenen handelt. Übrigens mögen sich die, die über die Heilige Schrift reden, ohne ihre Redeweise zu beachten, das Gotteswort vor Augen halten 15 : „Weil du lau bist und weder warm noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde“. Daraus sollten sie erkennen, dass es nicht ausschließlich von solchem, was gleichen Wesens ist mit Gott, heißt, es gehe aus dem Munde Gottes hervor. Damit fällt jeder Grund dahin, warum wir dem so deutlich redenden Apostel widersprechen sollten, wo er den seelischen Leib vom geistigen, d. i. den, worin wir gegenwärtig sind, von dem, worin wir künftig sein werden, unterscheidet mit den Worten 16 : „Gesäet wird ein seelischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib; gibt es einen seelischen Leib, so auch einen geistigen; so steht auch geschrieben: Es ward der erste Mensch Adam zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu einem belebenden Geist. Doch nicht zuerst das Geistige, sondern das Seelische, dann das Geistige. Der erste Mensch aus Erde ist irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische, so auch die irdischen, und wie der himmlische, so auch die himmlischen. Und wie wir das Ebenbild des irdischen angezogen haben, so wollen wir auch das Ebenbild dessen anziehen, der im Himmel ist“. Über diese ganze Stelle aus dem Apostel haben wir bereits oben gesprochen 17 . Der seelische Leib also, in welchem nach ihm der erste Mensch Adam erschaffen worden ist, ward so erschaffen, dass er nicht sterben sollte, wenn der Mensch nicht sündigte, nicht aber so, dass er überhaupt nicht sollte sterben können. Denn überhaupt nicht sterben können wird erst der Leib, der durch den belebenden Geist geistig sein wird und unsterblich, wie die erschaffene Seele unsterblich ist, die freilich durch die Sünde erstirbt, wie man sagt, und einer bestimmten Art ihres Lebens verlustig geht, nämlich des ihr weises und glückliches Leben bedingenden Gottesgeistes, dabei aber nicht aufhört ihr Eigenleben, wenn auch ein unseliges, zu führen, weil sie als unsterblich erschaffen ist; wie auch die abtrünnigen Engel, obgleich sie in einer gewissen Hinsicht durch ihr Sündigen erstorben sind, weil sie Gott, den Quell des Lebens, verlassen haben, von dessen Labung ihr weises und glückseliges Leben abhing, gleichwohl nicht in dem Sinne sterben konnten, als ob sie gänzlich aufhörten zu leben und zu empfinden, weil sie eben als unsterblich erschaffen sind. Und so werden sie selbst im zweiten Tod, in den sie nach dem letzten Gericht gestürzt werden, des Lebens nicht bar sein, da sie ja der Pein unterworfen und also nicht ohne Empfindung sein werden. Dagegen werden die zu Gottes Gnade gehörigen Menschen, die Mitbürger der heiligen und im glückseligen Leben beharrenden Engel, mit geistigen Leibern in der Weise ausgestattet werden, dass sie nicht mehr sündigen noch auch sterben, mit einer solchen Unsterblichkeit jedoch bekleidet, die gleich der der Engel auch nicht durch Sünde aufgehoben werden kann, wobei das Wesen des Fleisches erhalten bleibt, ohne dass aber irgendwelche fleischliche Vergänglichkeit oder Schwerfälligkeit zurückbleibt. Es erhebt sich nun aber eine Frage, die wir nicht umgehen können und mit Hilfe des Herrn, des Gottes der Wahrheit, zu lösen hoffen: Wenn sich das Begehren der unbotmäßigen Glieder infolge der Sünde der Unbotmäßigkeit in den ersten Menschen erst erhob, als die göttliche Gnade von ihnen gewichen war, weshalb sie jetzt erst die Augen auf ihre Nacktheit richteten, d. h. mit Neugier auf sie aufmerksam wurden, und über dem Widerstreit ihres freien Willens wider die unschamhafte Regung ihre Scham bedeckten, wie hätten sie dann Kinder zeugen können, wenn sie ohne Sünde geblieben wären, wie sie erschaffen waren? Doch es ist Zeit dieses Buch zu beenden, und eine so wichtige

Frage läßt sich nicht in ein paar Worten erledigen; es wird sich also empfehlen, ihre Beantwortung dem folgenden Buche zuzuweisen.

1: Vertreten von Origenes, Tertullian, Cyprian, Cyrillus von Alexandrien, Basilius, Ambrosius u. A. [nach Anmerkung der Mauriner]. <>

2: Gen. 2, 7.<>

3: Joh. 20, 22.<>

4: Die Übersetzung des hl. Hieronymus ist gemeint, während sich der andere Wortlaut in der griechischen Septuaginta-Übersetzung findet.<>

5: Gen. 2, 7.<>

6: Is. 57, 16 nach der Septuaginta.<>

7: 1 Kor. 2, 11.<>

8: Ekkle. 3, 21.<>

9: Ps. 148, 8.<>

10: Matth. 28, 19.<>

11: Joh. 4, 24.<>

12: Gen. 1, 24.<>

13: Ebd. 7, 22.<>

14: Ekkli. 24, 3.<>

15: Off. 3, 16.<>

16: 1 Kor. 15, 44 ff.<>

17: Kap. 23.<>